DE LO EXTRAORDINARIO A LO MONSTRUOSO

Seres fantásticos de la mitología griega

E. GABRIEL SÁNCHEZ BARRAGÁN

DE LO EXTRAORDINARIO A LO MONSTRUOSO

SERES FANTÁSTICOS DE LA MITOLOGÍA GRIEGA

EKATÓ

De lo extraordinario a lo monstruoso, seres fantásticos de la mitología griega.
E. Gabriel Sánchez Barragán.

Colaboración. Juan Carlos H. Vera (cuidado de la edición); Óscar Ramírez Martínez (formación de interiores); Alejandra Torales M. (diseño de interiores); Daniela Macias Galván (colaboración al diseño); Mary Frances Rodríguez Van Gort (coordinador de serie); Roberto de Jesús Villamil Pérez (coordinador de serie); Federico José Saracho López (coordinador de serie); Juan Carlos Hernández Vera (editor y coordinador de serie).

Serie: Ekató.

Edición. 1ª. 2025.
D.R. © 2025 Los derechos patrimoniales pertenecen a la UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO. Ciudad Universitaria, Coyoacán,
C.P. 04510, Ciudad de México, México.

ISBN 978-607-587-898-0

Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM
Circuito Interior. Ciudad Universitaria, s/n. C.P. 04510
Alcaldía Coyoacán Ciudad de México, México
coord.publicaciónes@filos.unam.mx

Forma sugerida de citar:
Sánchez, E.G. (2025). *De lo extraordinario a lo monstruoso, seres fantásticos de la mitología griega*. Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras. https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/

Excepto donde se indique lo contrario, este contenido digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial (CC BY-NC) 4.0 Internacional, *https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.es*
Para un uso diferente escribir a: *ru.atheneadigital@filos.unam.mx*

Con la licencia usted es libre de:
Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:
Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.

En los casos que sea usado el presente contenido digital, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

E. Gabriel Sánchez Barragán

DE LO EXTRAORDINARIO A LO MONSTRUOSO

SERES FANTÁSTICOS DE LA MITOLOGÍA GRIEGA

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

Para Elsa Flores Rosales, por aquella propuesta de un curso académico.

PRÓLOGO

Podemos imaginar que la literatura tuvo su principio en las charlas que junto a las hogueras hayan tenido los primeros seres humanos cuando se narraban los acontecimientos del día, cuando se regocijaban por haber sobrevivido, cuando proyectaban lo que harían la mañana siguiente, cuando soñaban con el futuro, pero también cuando lo hacían con el pasado; la imaginación debió surgir en medio de aquellas pláticas y se convirtió en el sello definitorio de lo humano, mucho más que el lenguaje articulado, el sentido de sociedad o las capacidades mentales, puesto que, mientras todas ellas se han podido reconocer entre especies animales superiores, todavía no puede probarse que alguna de ellas cree historias con su imaginación. Esta poderosa herramienta permitió al ser humano alcanzar cierta paz, la que se logra al comprender, aunque sea por medios fantásticos, un fenómeno que aterra, llena de estupor o desconcierta; la imaginación vertida en el mito fue la clave para la verdadera evolución del ser humano, más allá de su capacidad de razonar o de su habilidad manual, sin imaginación no habría logrado dominar ese entorno hostil en el que vivía.

Hasta el día de hoy, los mitos siguen siendo un medio eficaz para comprender los mundos de aquellos que crean estas historias y también para comprenderlos como creadores, pero más importante, como productos de la humanidad, son medios eficaces para comprendernos igualmente, pues una especie de impronta parece perseguirnos desde las cavernas de nuestro pasado hasta nuestro hoy inmerso en la ciencia y la tecnología. Los mitos han acompañado al ser humano desde que se irguió como tal, cuando abandonó las necesidades primordiales y tuvo tiempo de sentarse a soñar, porque, qué es el mito o la ciencia sino los sueños de la humanidad por responder unas cuantas preguntas básicas: ¿Quién soy? ¿Qué hago aquí? ¿Para qué existo? ¿Qué es todo esto que

me abruma y me asombra? ¿Estoy solo? Cuestionamientos que siguen abrumándonos y que buscamos afanosamente por los medios que en la actualidad consideramos idóneos: la filosofía, la ciencia y la técnica, todas ellas hijas de la razón, pero también hijas de la imaginación cuyo primogénito fue el mito y por ello se vuelve necesario aprender a descifrar en él las respuestas ancestrales a estos verdaderos hitos de la humanidad, ésos ante los que se rinden muchas veces las citadas disciplinas simplemente porque escapan a la razón y se enraízan en la imaginación, en el sentimiento de que el ser humano no es, ni con mucho, el centro de esta maravillosa naturaleza que nos asombra y espanta, a la que más que comprender debemos vivenciar para descifrar sus arcanos con el simple pero difícil empeño del imaginativo humano que se reconoció parte de una totalidad y no su dueño, pues parece que hay una vía que recorren las mitologías del orbe entero: el sentido de una armonía universal, misma que atisbaron los primeros filósofos que no desdeñaron los mitos, sino que los reconocieron como el lenguaje críptico de la razón unida a la imaginación y que nos permite sondear las profundidades de un alma inmortal.

Soñar y pensar, sentir y razonar, reconocer nuestra pequeñez y enorgullecernos de nuestra capacidad, son tan sólo dos caras de la misma moneda humana; el equilibrio es la base de la vida como han querido probar las ciencias con sus métodos de experimentación: ensayo y error es el centro que rige nuestro hoy, pero ha sido siempre así, el mito es el ensayo y error de nuestra intuición tanto como lo es hoy su descendiente de laboratorio. Los mitos son las respuestas del pasado a las mismas preguntas actuales, buscan tranquilizar nuestra cotidianidad tanto como lo hacen las disciplinas modernas que explican terremotos o enfermedades, pero apuntan a un principio mayor, porque se esfuerzan por demostrarnos que no somos los reyes de este universo, sino sólo una de sus partes, por ello se convierte en una respuesta diferente que hemos desechado cuando su hermana la razón se enseñoreó... Sin embargo, ahora que se ha comprobado que no todo puede responderse y se ha vuelto al pasado mítico, y se unen

los hermanos, y la razón se aviene a explicar al primogénito y develar su milenaria sabiduría.

Fue el arte, en todas sus manifestaciones, quien conservó las enseñanzas del mito, por lo que no es fácil, con nuestros medios únicos de herederos del razonamiento, acercarnos al él y es necesario aprender los métodos de desciframiento de ese lenguaje engañoso, fantástico; mas también aprehender nuestras capacidades de imaginación, que el intérprete de mitos debe ser científico y mago, teólogo y filósofo, maestro y estudiante, sólo así descubrirá el imposible mundo del universo mitológico. Este libro pretende enseñar con el ejemplo esta búsqueda personal del saber humano que se esconde detrás del primero de los éxitos que como especie obtuvimos: la capacidad de crear y con ello de alcanzar lo imposible, de alcanzar a Dios.

El miedo está en el principio de la creatividad humana, ha sido el motor que impulsó a la consecución de grandes metas desde los albores mismos de la especie, porque el miedo a la hambruna hizo descender al homínido de los árboles para buscar nuevos alimentos en la sabana; el miedo lo llevó a erguirse para atisbar en el horizonte el peligro; el miedo lo hizo buscar refugio en medio de la noche oscura y acercarse la luz cálida del fuego y fue el miedo quien lo hizo imaginar que más allá de lo que percibía con sus sentidos había otras realidades ajenas, pero íntimamente relacionadas con él. El miedo se encarnó en los dioses, en la ígnea fuerza del rayo o en la agobiante inundación del río; el miedo tomó forma de veneración y el dios pasó a ser respetado, pero también aplacado en sus cóleras por medio del ritual y el sacrificio; sin embargo, aún había espacio para el ancestral terror mismo que ahora tomó forma de lo "0tro", lo que no es hombre ni animal ni dios, sino una combinación extraña y maligna: el miedo se hizo monstruo.

Los monstruos han plagado las historias de todos los pueblos y se han heredado de padres a hijos simbolizando los temores a lo desconocido que deben extirparse para alcanzar la paz, por lo que conocer los monstruos de un pueblo es conocer también sus más íntimos secretos, porque los monstruos de una nación son los terrores de sus miembros como colectividad. Grecia y Roma fueron las naciones antiguas que

más influyeron en la conformación de Occidente, por lo que conocer su mitología fantástica, sus monstruos, es descubrirnos también porque, al heredar sus monstruos, heredamos sus miedos, esos aspectos oscuros de la propia personalidad que no se atraviesan directamente a nuestra realidad, sino que se arrastran a nuestro inconsciente.

Este libro pretende abarcar, en la mayor medida de lo posible, la mitología monstruosa de Grecia y Roma empleando para ello perentoriamente los textos de los propios autores del pasado y ofreciendo aquí y allí explicaciones a sus mitos y reconociendo en ellos los temores antiguos heredados a los actuales. Comienza con un recorrido por el concepto del miedo en el folclor y la historia humanas, para luego concretarse en el mundo de las culturas clásicas, madres culturales del mundo occidental de hoy día. En los copiosos capítulos siguientes se explorarán los que considero los dos grupos fundamentales de criaturas monstruosas: las figuras serpentiformes y aquellas habitantes de tierras fantásticas y peligrosas, reconociendo que en dichas clasificaciones se reconoce un miedo básico, aquel que el "Otro" inspira.

El presente trabajo es el resultado de años de esfuerzo que fueron auspiciados por la Facultad de Filosofía y Letras por medio de la Comisión de Investigación de dicha entidad universitaria y bajo la coordinación de la doctora Gemma Argüello Manresa, y con clave PIFFYL_01_021_2019. Agradezco aquí todo el apoyo que recibí por parte de la doctora Argüello y de su antecesora, la doctora Noemí Novell. Es también oportuno agradecer a mis lectores: doctora Marcela Corvera Poiré; maestro Fernando Corona Torres y; al profesor Noé Israel Reyna Méndez, quienes hicieron importantes señalamientos al trabajo haciendo de él algo más adecuado para las prensas de nuestra amada casa de estudios. Mención especial merecen también Mariana Morales González y Luis Ángel Sarabia Jasso, quienes me auxiliaron en la revisión de los materiales a fin de que no se escaparan esos pequeños grandes detalles en todo obra, aunque advierto que cualquier error que pueda descubrirse es responsabilidad del que suscribe el texto. Finalmente, y no por ello con menor valor, quiero expresar mi profundo agradecimiento al maestro Juan Carlos Cruz Elorza, coordinador de Publicaciones de la

Facultad de Filosofía y Letras, siempre entusiasta con mis proyectos de trabajo y siempre dispuesto a tender su mano generosa. Mención necesaria también al doctor Federico Saracho que retomó la labor, al ser nombrado coordinador de Publicaciones en la nueva administración de la Facultad, y a mi editor, Juan Carlos H. Vera, por su ardua labor de corrección puntual que favoreció claramente este libro.

Sirva este tomo para colaborar con las futuras generaciones de investigadores de mi querida Alma Mater, la Universidad Nacional Autónoma de México y su Facultad de Filosofía y Letras.

E. Gabriel Sánchez Barragán
Primavera de 2022

EL MIEDO A LO DESCONOCIDO

Los Sueños y las Bestias son dos claves que nos permiten
averiguar los secretos de nuestra naturaleza
Ralph Waldo Emerson

En los linderos de la existencia

El ser humano ha sido un creador de historias, no importa qué medio utilice para narrarlas, desde las pinturas rupestres hasta el monótono negro de la tinta de impresión. Los colores en las historias nos hablan de aventuras, porque siempre nos hemos fascinado con ellas. Los intensos ocres y negros de Altamira parecen contarnos algo que aún no podemos definir, pero que suponemos el resultado de un viaje por lo desconocido, por el mundo de lo salvaje, y cómo aquellos artistas pudieron sortearlo y regresar para contar sus hazañas y convertirse en héroes. Para que haya un héroe debe haber una historia digna de ser contada, una historia memorable que, como se percibe por su etimología, es aquella que se recuerda siempre que se le necesita como ejemplo o sirva para aleccionar a nuevas generaciones; la historia heroica tiene un impacto obsesivo, pues su estructura resulta tan llena de sentido que no se olvida. Esta conciencia básica de que la historia heroica es aleccionadora actúa de tal manera que deviene en un vínculo entre los humanos de todos los tiempos, al punto que podemos reconstruir, organizar y entender un cuento heroico a partir de registros incompletos, dejándonos guiar por una especie de conciencia colectiva que en realidad es tal, pues proviene de miles y miles de historias que se vienen repitiendo desde esas cuevas de los primeros habitantes del planeta hasta nuestros días de computadoras.

Ante todo, el héroe debe ser un guerrero, un realizador de hazañas. En todas las civilizaciones, la hazaña concede un buen lugar, siempre que se presente bajo los colores de la colectividad, mientras sintamos que dicha hazaña beneficia a todos y no sólo al individuo que la realiza, porque el héroe no es el que busca un éxito personal, sino de todos los que conforman una sociedad o al menos un grupo social; es entonces que, de la historia personal, se llega al cuento heroico.[1] Las hazañas son, pues, una promoción en el estatus individual que redunda en el grupo al que se pertenece y en el fondo es una sucesión de acontecimientos bastante monótona, aunque se presenta de diversas maneras. La base de la figura heroica es la lucha, ya sea con la fiera (el héroe cazador, tal vez el más antiguo), con el enemigo (el héroe guerrero) o con el medio –divino o natural– (el héroe asceta y el héroe santo). El que se sobrepone a algo, es un héroe.

¿Pero qué ocurre con el adversario? Los enemigos del héroe son siempre los "otros" y se encuentran en los límites del territorio conocido, ya sea un espacio físico, ya sea un espacio interior: la propia psique del héroe. De tal suerte, desde los más remotos tiempos el ser humano se ha visto acuciado a cruzar fronteras y descubrir, primero lo que estaba fuera de su hábitat, luego lo que se hallaba más allá, a la otra orilla del río, del mar. La profundidad de los océanos, las alturas de los cielos son ahora líneas atravesadas y sólo queda una última frontera que el aventurero pugna por transitar, el espacio; todas estas zonas alguna vez inexploradas resultaron habitadas por extrañas criaturas o pueblos de extrañas costumbres, "los otros". Junto a este espacio real se abre también uno diferente, el que se encuentra en el interior del ser humano, el que sólo puede transitar por medio de su mente o su ánima, los "mundos de los espíritus, de los dioses": el cazador, el guerrero, el chamán, se deben enfrentar al otro: animal-monstruo, enemigo monstruoso, dios monstruoso, todos ellos tienen el factor común de lo desconocido y temible.

[1] Para estas ideas, *cf.* George Dumezil, *El destino del guerrero, aspectos míticos de la función guerrera entre los indoeuropeos*, p. 135.

Todas las civilizaciones hablaron de reinos diversos, reales, míticos o místicos, y plagaron esas regiones de seres fantásticos. Cierto es que todo debió iniciar con la admiración por las habilidades desplegadas por aves, peces o mamíferos que parecían formar un universo propio y amenazante para los pueblos más antiguos, por lo que se conjuró el miedo a aquellos seres poderosos por medio de una serie de rituales que lograran la armonía entre unos y otros, así que los animales formaron el primer reino mágico. La relación de dependencia entre ambos entornos, entendiendo que los animales proveen de comida y abrigo a los humanos, explica, según expresión de Cassandra Eason,[2] la idealización de aquellos asignándoles una inteligencia especial o una sabiduría espiritual que el ser humano desconoce, por lo que se convierten en un enigma que se anhela descubrir y poseer: "las criaturas mágicas representan, en una forma pura y no diluida, las fuerzas y cualidades que los humanos desean para sus propias vida",[3] el héroe, en realidad, parece un hombre que se ha apropiado de lo "otro", porque lo envidiaba. Los chamanes –sacerdotes, curanderos o magos– de ambos sexos en sociedades tribales de India, Australia, Japón, China, Siberia, Mongolia, África o Suramérica, adoptan disfraces animales para cruzar las fronteras de los mundos espirituales y visitarlos para adquirir el conocimiento de lo ajeno; los guerreros que asaltan y someten a pueblos salvajes, se apropian de sus riquezas y de sus cuerpos para utilizarlos en su beneficio; los cazadores aniquilan a las fieras que amenazan su seguridad inmediata, pero también lo hacen a fin de habitar sus entornos. Al matar al monstruo, el hombre ocupa su lugar, sólo para descubrir que él también es un monstruo o para corroborar que no lo es.

En otro texto aseveré que la *Odisea* es un viaje de un hombre para reconocerse como tal, es un viaje por la otredad para corroborar la

[2] Cassandra Eason, *Fabulous Creatures, Mythical Monsters and Animal Power Symbols. A Handbook*, p. VIII.

[3] *Idem*.

humanidad;[4] a través de verse en los otros, Odiseo afirma su valía, por lo que, como dice François Hartog, este poema es fundamental para la antropología griega.[5] En el mito que cuenta la *Odisea*, la lejanía de los pueblos es un rasgo que los diferencia y Odiseo encontrará allí los límites de lo que es ser humano: los extremos son los animales y los dioses, ambos relacionados y, de alguna manera, compañeros de lo humano, pero entre ellos hay una serie de sustratos y el héroe confirma a cada paso su humanidad al conocerlos y se valida de su naturaleza. A tal punto llega el orgullo de ser hombre que Odiseo se negará a franquear positivamente dicho limitantes, al negarse a compartir la eternidad que le ofrece la ninfa Calipso:

> En sus viajes y por el movimiento mismo de ese retorno sin cesar contrariado y diferido, Ulises traza los contornos de una identidad griega. Lo rodea. Marca fronteras (entre lo humano y lo divino, por ejemplo) o, mejor, él, el Resistente, las experimenta y las prueba, a riesgo de perderse totalmente en ellas. Móvil, sacudido por las olas y siempre obligado a volver a partir, es en sí mismo un hombre-frontera y un hombre-memoria. Llega hasta lo más remoto, el punto más allá del cual ya no habría retorno posible: los límites extremos del mundo de Abajo [...] Estos viajeros inaugurales se trasladan a las fronteras y ellos mismos son puestos fronterizos, pero móviles. Van y están, por así decirlo, a ambos lados de las fronteras, grandes o pequeñas: a la vez adentro y afuera, intermediarios, pasadores, traductores.[6]

Estos hombres-frontera delinean, por igual, lo que es, de lo que no lo es: ser humano es no ser monstruo y ser griego es no ser bárbaro,

[4] E. Gabriel Sánchez Barragán, *Degustando la eternidad, la ambrosía, la oliva y la Diosa*, p. 44.
[5] François Hartog, *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la Antigua Grecia*, p. 41.
[6] *Ibid.*, p. 13.

binomios que caracterizan al pensamiento occidental. En el viaje del héroe la alteridad se reconoce en todos los que visita: los dioses, los extranjeros, los monstruos, por lo que los "otros" resultan ser todos los "extraños", los "extranjeros", los que están fuera, "extra", de los unos que son los miembros de la sociedad, de la ciudad. Ahora bien, el habitante de lo limítrofe no es necesariamente un ser temible, puede que los extraños sean sabios admirables, pero también salvajes aterradores, antropófagos incluso, y se establece una idea "heterológica", es decir, que siempre busque las diferencias que devienen en racismo, pero que en un principio formó a los griegos porque les permitió pensarse a sí mismos, interrogarse, afirmarse, darse un papel e incluso dudar de su asignación, puesto que la valoración del otro traduce la duda del mismo sobre lo que es.[7]

El concepto que se hará clave en la configuración de lo otro y del monstruo, es la conciencia de que el humano no debe ser ni dios, ni fiera. Así como hay una diferencia entre animal salvaje y doméstico, la hay entre hombre primitivo y hombre civilizado. Odiseo siempre buscará a "los hombres comedores de pan", puesto que la fabricación del pan se vuelve la característica clave: el verdadero hombre no come lo crudo, sino lo cocido y, más aún, lo elaborado, el pan es el resultado de preparar la tierra para recibir la semilla, cuidarla para que germine, cosecharla, separarla, molerla, amasarla mezclándola, confeccionarla y, finalmente, hornearla; sólo las manos humanas son capaces de ello y, por tanto, su degustación diferencia a los verdaderos hombres, ni los dioses tienen un alimento como éste. Lo cultivado se opone a lo silvestre, el ser humano se convierte entonces en uno especial porque no come como ningún otro.

Para los griegos, lo salvaje también se caracteriza por la dispersión y la ausencia de vínculos. Los salvajes –sin importar de quiénes se trate– son por ello vulnerables y surge la siguiente nota aclaratoria de lo extraño: su falta de vínculo social. Los otros corren desnudos, comen cosas crudas y son seres asociales, como veremos, los rasgos de los monstruos, los inhumanos.

[7] *Ibid.*, p. 18.

La deformidad de lo ajeno: el monstruo

Según afirma Richard Kearney, existe "el hambre por las historias de terror"[8] y ésta se nutre del horror que se experimenta en la vida real y busca ser enmascarado por otro ficticio: "bajo el disfraz de imágenes o de historias que puedan apresar algo del daño que causa el horror actual". Entre más horrible es el mundo real, más se re-experimenta en los mundos irreales, así que la ecuación resultante sería: "a mayor miedo, mayor monstruosidad". De tal suerte, los monstruos no son criaturas meramente fantásticas, sino que siempre revelan algo, sólo hay que poner atención para descubrirlo.

El monstruo encierra, en primera instancia, el sentimiento de fatalidad, por lo que matarlo es conjurar el miedo a la destrucción, un exorcismo en que se proyecta la sensación de miedo en una criatura que finalmente será destruida y la seguridad en el futuro se reestablecerá. Pero los monstruos son algo más que traumas conjurados, el monstruo también nos revela mucho de nuestras ideas sobre lo extraño. Como parte de la Otredad, el monstruo es, como el dios, productor del "miedo". Los dioses causan espanto en sus epifanías, pero es propiamente un pasmo ante la magnificencia de sus personas sacras que producen una experiencia religiosa que intimida, pero finalmente reconforta, porque los dioses han cruzado la frontera y se manifiestan; por el contrario, cuando es el humano el que atraviesa el límite, el dios adquiere la característica monstruosa del terror e intimida al atrevido, deja de ser "santo", para convertirse en "temible". Hay pues un *mysterium tremendum* que se relaciona con lo divino y, paradójicamente, también con lo monstruoso, puesto que éste también lo produce. Sin embargo, cuando el dios se manifiesta o castiga al inoportuno vidente, lleva por meta la armonía cósmica; por el contrario, el monstruo y su terror se encamina a lo caótico, a la desorientación, lo que entre los dioses es religión –unión de aquellos que comparten una fe–, entre los monstruos

[8] Ricard Kearney, *Strangers, Gods and Monsters*, p. 120.

es peligro de trastorno. Dioses y monstruos son las dos caras de una realidad extraña, en ambos sentidos del término.

"Los monstruos del pasado no han pasado del todo", dice Kearny,[9] ello en el sentido de que los miedos de aquel desorden que se simboliza en los monstruos y cuya destrucción reinstaura la calma, siempre han sido el patrimonio del propio hombre: los monstruos simbolizan con mucho las acciones monstruosas de la humanidad. Todo parte de la idea que fraguó desde tiempos antiguos sobre la identidad de lo uno y lo otro, del yo y el aquél, bueno el primero y, por oposición, malo el segundo. La maldad fue propia de lo ajeno, el malo es el otro:

> El prejuicio contra lo exterior no ha desaparecido de nuestro mundo contemporáneo. Encontramos muchos medios de comunicación que promueven la paranoia anatemizando lo poco familiar como "malvado" [...] el otro es un adversario, el extraño, un chivo expiatorio, el disidente, un demonio.[10]

Las fronteras renacen para diferenciar al "nosotros" del "ellos", porque no puede entenderse uno sin el otro; los griegos iniciaron el camino, como puntualizaron Levinas y Derrida,[11] discriminando al "Otro" porque "el sí Mismo" se vincula con el Logos, el Ser, la Substancia, la Razón, el Ego, discriminando al "Otro", tal como en esas políticas o acciones que tienden a separar a los nativos de los residentes y, finalmente, a la xenofobia racista: el "Otro es un ente deformado, un monstruo, producto todo ello del miedo". Los "Otros" vienen de noche, en la oscuridad, no sabemos cuántos son o cómo son, los alucinamos, son innominados y no tienen rostro; imposibles, inimaginables, increíbles, sorprendentes, monstruos en los que no diferenciamos el bien del mal.

[9] *Ibid.*, p. 121.
[10] *Ibid.*, p. 11.
[11] Levinas lo llamó "ontología del Mismo" y Derrida, "logocentrismo".

Julia Kristeva se pregunta si tales ideas no resultan del hecho de que somos extraños a nosotros mismos.[12] Éste es el principio del "chivo expiatorio": depositamos en lo "0tro" o el "0tro", nuestros más ocultos temores y fantasías, por ello podemos hostigarlos y evitar sentirnos responsables de esos oscuros deseos. Los monstruos suelen representar, como veremos a lo largo de estas páginas, temores y deseos inconscientes que persiguen a la humanidad como fantasmas, *frères enemies* "El Yo dividido busca protegerse contra su propia división interna proyectando su 'otro yo' en alguien más que sí mismo. Pero el extraño, ese 'chivo expiatorio', es, desde luego, no otro que nuestra propia extranjería regresando para espantarnos".[13]

Jekyll y Hyde, el disfraz que adopta el miedo de nosotros mismos. Lo que se demoniza en el extraño es sólo el reflejo de nuestro propio interior y el más terrible de tales miedos es el de la muerte, la propia muerte. El espectro de nuestra mortalidad crea, sugiere Kristeva, al monstruo asesino, para que al matarlo logremos la inmortalidad o al menos la seguridad de que aún no ha llegado el momento. Así, el monstruo no muy cerca, no muy lejos, no es muy familiar, pero tampoco es un ajeno totalmente.

Del folclor a la historia

Cuando me planteé la posibilidad de esta investigación de la Antigüedad, me cuestioné ese interés por las criaturas extrañas, sobre todo cuando hay "monstruos" actuales. Pero creo que podría responder desde el punto de vista de que luego de dos siglos de ciencia exacerbada, de religiones racionalistas, se busca desesperadamente elucubrar sobre otras realidades: si hay vida más allá de este mundo material, si hay otras formas de vida, tal vez para negarlo y recuperar la paz que no logramos obtener ni con esa misma ciencia y tecnología que nos arroba o esas religiones que nos diferencian como seres únicos amados por un

[12] Julia Kristeva, *apud* R. Kearney, *op. cit.*, p. 73.
[13] *Ibid.*, p. 74.

dios único. Las criaturas del terror reflejan, como he señalado, fuerzas dañinas que están más allá de nuestro control y, como fenómeno, han acompañado al hombre desde siempre. Hoy en día, imbuidos de cristianismo, ese temor se concreta en el Demonio pero su propia imagen es la de un monstruo y lleva a sospechar que con todo el "avance" actual no nos hemos librado de la idea de que hay otros seres de naturaleza harto diferente.

He señalado que el humano está fascinado con lo monstruoso que representa sus temores a la muerte y el mal, tanto como sus propios deseos malsanos. Para Cassandra Eason ésta es probablemente la razón para que se escriba sobre los monstruos míticos y no sobre los reales, puesto que resultan medios de exorcizar esos temores: "el encuentro con estos temibles animales en las historias, las películas y los mitos urbanos como los de perros endemoniados y hombres lobos, es relativamente más seguro para distanciarse de los temores de la mortalidad personal y el mal que implican los otros y nosotros mismos".[14]

Junto a este temor psicológico, no podemos dejar de lado la posibilidad de que tras las historias de monstruos se hallen realidades, que las criaturas míticas se basen en seres cuyas características físicas fueran llevadas al extremo y nacieran los animales fantásticos, o que elusivas sombras en un entorno oscuro y nebuloso fueran malinterpretadas y dieran origen a las historias de mitos del pasado o produjeran nuevas leyendas.

El mito griego contaba sobre diversos seres fantásticos que habían existido en tiempos remotos, en las edades que siguieron a la conformación del cosmos. Los dioses habían destruido a los Gigantes hijos de Gea, la tierra, y los héroes, descendientes de aquéllos, habían exterminado a los últimos de esos seres monstruosos nacidos de aquellas generaciones pre-divinas, siendo el más famoso de todos Heracles, el gran caza-monstruos de la mitología grecorromana quien limpió de peligros las tierras y los mares.[15] Aunque los filósofos naturales –entiéndase con ello a los

[14] R. Kearney, *op. cit.*, p. 105.
[15] *Cf.* E., *HF*, vv. 349-406.

primeros pensadores de corte científico– aseguraban racionalmente que dichas criaturas simplemente nunca habían existido;[16] la literatura griega y romana está plagada de historias de avistamientos fabulosos, documentos y exposiciones de aquellos seres que nos recuerdan los actuales estudios de los fenómenos OVNI y la criptozoología.

Las noticias sobre "pruebas fidedignas" de la existencia de criaturas míticas prácticamente cubre toda la Antigüedad, pero se ve incrementada durante las primeras centurias después de Cristo, en el tiempo de los emperadores romanos que no dudaban en ser mecenas de las expediciones de corte pseudo-científico que se realizaban por aquel entonces. Contamos con los textos que nos presentan los "descubrimientos" maravillosos de viajeros curiosos o de las campañas que se realizaban *ex profeso*, al propio tiempo escritores como Pausanias o Filóstrato intentaron dar explicaciones lógicas a tales narraciones o a dichas pruebas, preservando también informaciones intrigantes sobre fraudes realizados, fenómeno que alcanzan nuestro siglo. Adrienne Mayor se cuestiona sobre todo ello y concluye:

> Las informaciones acerca de centauros y tritones vivientes y las exhibiciones de sus "restos" no se limitaban a desafiar el rechazo que los filósofos antiguos manifestaban ante los híbridos míticos, sino que ponían a prueba los límites de la credulidad popular. Aquellas falsificaciones surgieron del alejamiento de la indignación filosófica respecto al conocimiento popular, pero también fueron expresión del viejo anhelo humano de devolver a la vida criaturas de mundos perdidos.[17]

Con nuestra petulancia moderna, es fácil sonreír ante esa antigua ingenuidad e, instalados en el solio científico, suponer que nunca un hombre del siglo XXI se dejaría engañar de esta manera. En la década de

[16] *Cf.* Adrienne Mayor, *El secreto de las ánforas. Lo que los griegos y los romanos sabían de la prehistoria*, p. 287.
[17] *Ibid.*, p. 289.

los ochenta fue noticia el descubrimiento del esqueleto de un centauro hallado en Volos, Tesalia, al norte de Grecia y cuya datación se calculaba en 1300 a. C. El espécimen viajó a los museos de diversas ciudades americanas, para que, en 1994, fuera instalado en la biblioteca de la Universidad de Tennessee, en Knoxville. El conservador del museo universitario explicaba que los centauros habitaron aquella región griega hasta la aparición humana que los desplazó a regiones montañosas donde finalmente se extinguieron, ello ante la mirada atónita de los visitantes que contemplaban al famoso ser híbrido detrás de un cristal empotrado en una caja marmórea: "A pesar de que algunos estudiosos consideran que los centauros son mitológicos, el descubrimiento [...] de Volos nos obliga a reconsiderar esa suposición",[18] reflexionaban tácitamente aquellos visitantes antes de abandonar la sala.

Claro está que la exposición era fraudulenta. El centauro era la obra de William Willers, profesor de zoología y artista, quien combinó la parte superior de un ser humano deteriorado con el esqueleto de un poni de granja, con té tiñó los huesos de color marrón oscuro para lograr la apariencia de antigüedad y realzó el efecto de autenticidad agregando fragmentos de cerámica, una punta de flecha atravesando el tórax y rótulos zoo-arqueológicos, diagramas y mapas. La exposición de Willers tenía por intención convencer con el descubrimiento y recrear en la imaginación del observador una posible realidad. Dice Mayor, quien relata el hecho:

> La instalación del centauro constituye un auténtico punto de encuentro entre la vieja imaginación mitológica y la curiosidad científica. La combinación de sensibilidad mitológica y la curiosidad científica. La combinación de sensibilidad artística y científica de Willers no sólo desafía al espectador, sino que complica la propia idea de "falsificación"; no pretende engañar, pero trata de sobrecoger, y esa intensa experiencia de incertidumbre desempeña otra función aún más trascendente: nos

[18] *Ibid.*, p. 301.

> proporciona una enseñanza profunda acerca de nuestro sentido de lo posible.[19]

Yo agregaría nuestra credulidad cuando lo fantástico se reviste de ciencia. No podemos negar que la ficción de ayer es muchas veces la realidad de hoy, de Verne y sus viajes espaciales o submarinos, a los drones y ciborgs de los novelistas del siglo pasado que parecen cada vez estar más cerca; de ahí que Michael Chrichon y sus dinosaurios clonados, hasta hace poco tiempo, eran todavía la esperanza de muchos científicos. Mito y Ciencia no son de hecho enemigos, si bien para algunos la mitología es más una disciplina que tiene que ver con la psicología humana o la antropología, otros sostienen que los mitos son ya la patente muestra de un interés científico por descubrir los misterios de la naturaleza y que se reconoce, sostiene la citada Adrienne Mayor, en esa nostalgia por los mundos perdidos. Al visitar el ala de un museo de historia natural y ver la reconstrucción de una antigua criatura, hay un intento por dar vida a un animal que "sabemos" existió... ¿o que podría haber existido? Las ficciones paleontológicas nos demuestran la capacidad científica por dejar en suspenso la credulidad, el relato siempre es incompleto, ambiguo; cuántas de las nociones de hace veinte años sobre los dinosaurios hoy son obsoletas empezando por la creencia de que eran seres de sangre fría. El ser humano ha llenado los vacíos de su información con la imaginación, la ciencia lo sigue haciendo sólo que se le cree, al menos hasta que ella misma niega sus aseveraciones. Para recrear una visión elocuente de los seres extintos se recurre a la imaginación tal como haría un mitógrafo, porque es necesario visualizar lo extraño, lo fantástico, si se quiere comprender y percibir como reales los exiguos vestigios y sus vidas desaparecidas. "La vieja nostalgia del mundo perdido que poblaban las criaturas míticas encuentra su eco en el profundo pesar de los paleontólogos por la desaparición de los dinosaurios y los mamuts (*sic*)".[20]

[19] *Ibid.*, p. 303.
[20] *Ibid.*, pp. 307-308.

Pero la fascinación por lo fantástico y lo monstruoso no se concentra en la visión paleontológica, sino que alcanza y se entremezcla con la biología y la aventura científica. En 1996, el *Explores Journal* publicó un artículo sobre el avistamiento de mamuts vivos en las montañas de Siwak en Nepal. No hubo burlonas sonrisas, sino una expedición encabezada por John Blasford-Snell que terminó por ubicar un grupo de elefantes de tamaño superior al normal con frentes abovedadas como las de los extintos paquidermos, sus casi 3.5 m de altura al hombro difieren de las subespecie asiática notablemente y ello llevó a análisis de su ADN para probar que presenta similitudes genéticas con los citados elefantes prehistóricos y las sugerencias se enfocaron a que se trataba de un "salto atrás" hacia la especie de los *Elephas hysudricus* que poblaron el planeta hace dos millones de años y que se conocían sólo por fósiles de la región de Siwak precisamente.[21] Éste es el campo de la conocida hoy como Criptozoología.

Esta disciplina que combina precisamente la fantasía de la mitología con la investigación científica, se dedican a ella lo mismo expertos que novatos, y sostiene que las criaturas extrañas son reliquias de tiempos pasados que sobrevivieron en las profundidades de bosques poco explorados o mares inhóspitos; otros sostienen que son criaturas venidas de otras dimensiones que periódicamente vagan por la nuestra, incluso híbridos producto del cruce de esas criaturas inter-dimensionales o espaciales incluso y nuestros animales. Dejando de lado las especulaciones más ilógicas de los criptozoólogos: ¿Y si en el lago Ness hubieran quedado atrapados plesiosaurios del Mesozoico? ¿Si un "eslabón perdido" entre el simio y el ser humano habitara aún en las laderas del Himalaya o en los montes canadienses? ¿Algún calicoterio del Pleistoceno pudiera haber escapado a la extinción en la jungla keniana? Muchos pueden negar ominosamente con la cabeza, pero, ¿acaso los avistamientos del *Architeuthis* o calamar gigante no se han visto corroborados por los restos deteriorados e incompletos que llegan a las playas desde las simas abismales? Con dieciocho metros de longitud como mínimo, el

[21] *Ibid.*, pp. 308-309.

Calamar gigante es muy posiblemente la razón de la leyenda del Kraken nórdico[22] y éste del fabuloso ser que ataca el Nautilus del capitán Nemo, una realidad científica que el novelista Verne reimaginó.

Como sostiene el biólogo Douglas Allchin: "Los monstruos, en particular, reflejan la intrigante tensión en los confines de la naturaleza"[23] y ello lo lleva a adentrarse en el mundo de la intriga científica con esas criaturas de lo fantástico que los estudiosos de todos los tiempos parecen corroborar o desacreditar definitivamente. Desde el siglo XVI con sus "gabinetes de maravillas" hasta el siglo XXI con sus museos de excentricidades de la naturaleza, el hombre se ha fascinado con lo monstruoso, aunque lo presente con el rostro de investigación científica por lo que la feria errante plagada de criaturas deformes del siglo XIX no difiere mucho de la exposición de embriones de muchas salas museográficas.

El ánimo de descubrimiento y el de racionalización alcanzó muy pronto a los monstruos. El archiduque Ferdinando II del Tyrol[24] en 1583 incluía en su Gabinete de curiosidades a Gonsalus, un hombre proveniente de Tenerife, España, cuya condición física lo hacía un "monstruo" de leyenda, un hombre-lobo. El desafortunado, o afortunado dependiendo de cómo se vea, Gonsalus, padecía lo que hoy se llama Hipertricosis,[25] condición genética que hace brotar vello en partes del cuerpo que no deberían poseerlo. Estos casos clínicos han llevado a suponer que muchos de los monstruos del pasado sólo fueron producto de verdaderos casos de alteraciones físicas. Tan temprano como el 1900, el doctor D. S. Lamb hacía tal sugerencia.[26] Con el acostumbrado

[22] *Cf.* Máximo Izzi, *Diccionario ilustrado de los monstruos. Ángeles, diablos, ogros, dragones, sirenas y otras criaturas del imaginario, s. v.*

[23] Douglas Allchin, *Monsters & Marvels: How Do We Interpret the 'Preternatural'?*, p. 566.

[24] En Innsbruck, Austria.

[25] Allchin alude en su artículo (*op. cit.*, p. 566) que fue un hombre llamado Ambras quien definió la enfermedad, pero no aclara si éste vivió en la época de Gonsalus o es un científico posterior.

[26] D. S. Lamb, "Mythical Monsters", en *American Anthropology*, vol. 2, núm. 2, pp. 279 y ss.

desdén de la época que solía comparar a los hombres de la Antigüedad –y entiéndase aquí el término como referido no precisamente a los grecorromanos, sino a la humanidad antes del advenimiento de lo racional– con pueblos de costumbres primitivas y crédulas con respecto a lo fantástico de los ignorantes de su propio tiempo; el citado Lamb pretendía que cuando uno de tales hombres contemplaba una deformación congénita o una anormalidad física, la interpretaba con la misma supersticiosa imaginación de los hombres del pasado, al fin y al cabo las malformaciones son comunes en humanos y animales:[27] "Permítaseme añadir que hay animales que al nacer malformados, el observador ordinario no puede reconocer nada acerca de ellos que le parezca natural. Sólo el estudio de la embriología puede explicar estas peculiaridades. No hay una imaginación tan estrecha que no pueda vislumbrar algún tipo de monstruo en tales criaturas".[28]

Sostiene el citado autor que, en el caso de la Antigüedad, sería fácil que su observación de la metamorfosis de ciertos animales como la oruga en mariposa o el renacuajo en rana, facilitaría la impresión de que dichos cambios sería posibles en una escala mayor.[29] Resulta intrigante imaginar que la observación de un malhadado cachorrito con dos o tres cabezas hubiera suscitado la leyenda del Cerbero o que una criatura recién nacida cuyos ojos se encontraran tan juntos que parecieran uno sólo, fuera el origen de la historia fabulosa del cíclope.[30] Cierto es que los defectos en los miembros humanos no son raros, en particular llama poderosamente la atención ese que se presenta en los miembros inferiores cuando se hayan fusionados con una separación parcial de los pies que sugiere, dice el propio Lamb, la cola de una sirena o la de un dragón; o qué tal el caso de gemelos unidos en la parte baja del cuerpo, pero separados

[27] *Ibid.*, p. 283.
[28] *Ibid.*, p. 281.
[29] *Idem.*
[30] Sobre esta referencia biológica, *cf.* D. S. Lamb, *op. cit.*, p. 284 y fig. 1.

del tronco hacia arriba[31] y que resonaría al caso del mítico Gerión y sus tres cuerpos unidos.

Aún hoy día resulta plausible que dichas anormalidades pudieran despertar la imaginación sobre los monstruos, pero como rebate la investigadora J. O. Hall al propio Lamb en su artículo: "¿Acaso el gran cuerpo mitológico no creció como un intento por explicar, no lo raro y anómalo, sino lo natural y normal?"[32] Para Hall, la respuesta tal vez podría hallarse en las realidades fantaseadas que las anaranjadas frutas de España inspiraran en viajeros fantasiosos como las doradas pomas del jardín de las Hespérides, o que una tribu de pequeños hombres del África central, dieran origen a la historia de los pigmeos.[33] A ella se une el también científico F. A. Lucas quien ya menciona en aquel 1900 la idea que trabajó con ahínco Adrienne Mayor, sobre la mitificación de fósiles confundidos con huesos de gigantes, y elucubra por igual con las Harpías fantaseadas a partir de noticias vagas de aves gigantes, buitres particularmente del sudeste europeo, o focas confundidas con ondinas y sirenas.[34]

¿Qué son todas estas reflexiones sino intentos por descubrir qué hay detrás de nuestro placer por lo monstruoso y lo fantástico? El hombre siempre ha sospechado que no está solo y tratará de convencerse de que lo está para así no sufrir ante la posibilidad de lo que escapa a su control o a su raciocinio.

[31] *Ibid.*, p. 285 y fig. 3.
[32] *Ibid.*, p. 287.
[33] *Ibid.*, p. 288.
[34] *Ibid.*, pp. 290-291.

MITOLOGÍA CLÁSICA E IMAGINACIÓN OCCIDENTAL

El ser humano y la fantasía

Sin la tradición oral no podríamos hablar del pasado, el mito hoy por hoy se presenta como un medio de conocimiento histórico y para Margaret Finkelberg[1] esto se reconoce de dos formas: primero, cuando el mito nos dice algo sobre el pasado que pretende describir, y segundo cuando su historicidad se descubre al eliminar el periodo en el que fue escrito. La tradición oral mítica es de capital importancia para la historia de Grecia, porque luego del pasado minoico-micénico, se vivió un periodo de transición donde se conformaron con seguridad las leyendas de los monstruos, ya que es el tiempo de la consolidación mitológica helena, la "Edad de los héroes". Los mitos que narran las hazañas de Perseo, Belorofonte, Heracles o Teseo como cazadores de monstruos, o las de Aquiles, Odiseo o Eneas como guerreros en Troya, puede que sean el único medio para entender los periodos más antiguos de la Hélade y los historiadores no pueden dejar de especular con esos mitos.[2]

Así cabría especular si con los monstruos que dichos héroes acosan y destruyen son sólo creación de una imaginación de bases psicológicas que muestran miedos ocultos o acaso son distorsiones de realidades del pasado.

[1] Margaret Finkelberg, *Greek and the Pre-Greeks. Aegean Prehistory and Greek Heroic Traditions*, p. 10.
[2] *Cf. ibid.*, pp. 13 y 15.

> Algunos lectores, en efecto, aplican un criterio que no es justo y en los mitos de los tiempos antiguos buscan la misma exactitud que en los sucesos de nuestra época. Tomando como referencia su propia vida, conjeturan sobre unos hechos cuya magnitud incita a la duda, y juzgan la fuerza de Heracles a la luz de la debilidad de los hombres de hoy, de modo que la extraordinaria magnitud de sus trabajos hace increíble el relato. Por lo general, pues, en lo que concierne a las historias de los mitos, no es preciso investigar la verdad de una manera escrupulosa y absoluta.[3]

Son éstas las reflexiones del historiador griego Diódoro de Sicilia con respecto a los mitos de sus antepasados y creo siguen siendo válidas, si acaso sólo habría que agregar que los mitos igualmente revelan otro tipo de verdades entre las que se encuentra la "necesidad de creer". Diódoro pertenecía a una generación diferente, hija ya de las especulaciones filosóficas y las investigaciones académicas, la edad de los mitos había quedado atrás, al menos como prueba el texto arriba citado; desde el punto de vista religioso y tradicional podía respetarse, pero no creerse. Progresivamente pueden citarse a una serie de autores que nos muestran paralelamente la fe y la incredulidad en aquellos mitos. Manilio (*c.* 10 a. C.) confiesa sin ambages que los híbridos podían ser una realidad:

> Evidentemente hay un poder superior [...] con frecuencia mezcla los cuerpos de animales con miembros de hombre: tal nacimiento no será fruto del semen, ¿qué tenemos, en efecto, en común nosotros con los animales, o qué adultero paga su culpa con un nacimiento monstruoso? Son los astros los que producen extrañas formas y el cielo el que mezcla los rostros.[4]

[3] D. S., IV. viii. 3-4. (Trad. de Juan José Torres).
[4] Manil., *Astron.*, 98-106. (Trad. de Francisco Calero y María José Echarne).

No es el único miembro de los años augústeos en referir tales hechos[5] y da cuenta de una especie de moda que surge en aquellos tiempos imperiales por corroborar la existencia de seres fabulosos en los confines de los territorios apenas explorados. El emperador Claudio, aficionado a la lectura y él mismo un investigador, fue un ávido buscador de monstruos al punto que en uno de sus escritos afirmaba el nacimiento de un hipocentauro;[6] Plinio, quien trae a colación el texto del emperador, asegura que él mismo vio a uno de estos seres conservado en miel –el famoso preservativo de la antigüedad–.[7] La criatura provenía de Saune, una región de la Arabia infestada de plantas venenosas y donde aún se conservaba un "rebaño" de aquellas criaturas y del cual fue capturado uno con vida para ser llevado a Claudio. Transportado a Egipto y alimentado, como quería el mito, con carne cruda, sufrió el cambio de altitud y falleció, por lo que fue sumergido en miel como se hacía con los cadáveres a fin de preservarlos en los viajes largos y fue enviado a Roma. Narraciones similares de la antigüedad llevan a especular que la criatura sería mostrada en una habitación poco iluminada y que a los visitantes no se les permitiría examinarlo con detenimiento... ¿Qué podrían haber visto en medio de las sinuosidades de la miel? Y todo ello a pesar de que Cicerón años antes ya había censurado tales historias como inverosímiles.[8] Caso parecido fue el del ave fénix que fue llevada como cenizas a Roma en el año 47 d. C. y expuesta en el Comicio para luego volver a la vida: el hecho que fue asentado en las *Actae* oficiales, aun cuando Plinio obviamente lo pone en duda.[9]

Pero estas exhibiciones fantásticas no eran sólo producto del ánimo extravagante de los emperadores romanos, ya los griegos eran aficionados a conservar los restos de criaturas fabulosas en sus templos.

[5] *Cf.* LIV., XXVIII. 37.
[6] CLAUDIUS, *HRR.* fr. 8.
[7] PLIN., *HN*, VII. 35.
[8] CIC., *Tusc.*, I. 90.
[9] PLIN., *HN*, X. 5.

Eliano refiere que en uno consagrado a Dioniso en Tanagra se conservaban los restos de un Tritón,[10] basando su historia en los relatos de Demóstrato, miembro del consejo provincial griego que investigó al tritón por órdenes de uno de los emperadores, ya Augusto, ya Tiberio o quizá Claudio.[11] El propio Eliano comienza su narración asegurando que los mismos pescadores negaban la existencia de tales criaturas, pero procede a contar cómo Demóstrato y otros miembros del consejo auscultaron a la bestia e incluso le arrancaron una de las escamas para arrojarla al fuego y comprobar qué tipo de material formaba su cuerpo, un olor fétido provino de la escama quemada no parecido a nada conocido, por lo que la comitiva concluyó que era imposible saber de qué bicho se trataba, no obstante, continúa la narración, y agrega que aquel que dudó y quemó la escama del Tritón, terminó ahogado al poco tiempo cuando surcaba un brazo marino de escasísimo peligro... tal vez un castigo por su incredulidad. Pausanias, que también visitó al famoso tritón, refería que era una bestia que azolaba las playas tanagrias hasta que fue atraído por el aroma de una crátera de vino; borracho, fue decapitado por uno de los lugareños afectados.[12] Lo destacable es que el citado autor considera ésta como la solución más lógica para el enigma. Los avistamientos de tritones y nereidas siguieron siendo reportados durante esta época.[13]

Menciones de criaturas fantásticas observadas o conservadas pasan bajo los nombres de Pitágoras (siglo VI a. C.) o Crates de Pérgamo (siglo II a. C.);[14] Heródoto y Jenofonte (siglo V-IV a. C.) mencionan que la piel del sátiro Marsias se exhibía como atracción turística en las inmediaciones del río Meandro en Asia Menor.[15] El mismo Heródoto refería la historia de que el rey Midas de Frigia había logrado capturar un sátiro vivo y,

[10] AEL., *NA*, XIII. 21.

[11] *Cf.* Adrienne Mayor, *El secreto de las ánforas. Lo que los griegos y los romanos sabían de la prehistoria*, p. 286.

[12] PAUS., IX. XX. 5.

[13] *Cf.* PLIN., *HN*, IX. 9.

[14] *Cf.* AEL., *NA*, XVII. 9.

[15] HDT., VII. 26 y X., *An.*, I. II. 8.

según cuenta Plutarco, el romano Sila en el año 83 aseguraba haber hecho lo mismo,[16] todo ello a pesar de que era bien sabido que se confeccionaban estas criaturas con ánimo de explotación económica.[17] La historia más extravagante al respecto la cuenta Luciano de Samosata.

Un tal Alejandro de Abonuticos exhibió durante años con gran provecho económico a una serpiente amaestrada a la que disfrazaba la cabeza con una máscara humana confeccionada hábilmente con lino endurecido y pintado, la cual abría y cerraba las mandíbulas por medio de hilos hechos de crines de caballo que Alejandro manipulaba, verdadera marioneta que presentaba como la encarnación del dios Asclepio quien solía estar acompañado de una serpiente:

> Una vez que la ciudad se llenó de gente hasta rebosar, levantados previamente su seso y sus corazones, sin parecerse en nada a hombres que comen trigo, sino diferenciándose de los rebaños tan sólo en la forma, sentado él en una alcoba sobre una litera, ataviado con aires divinos, tomaba en su regazo a aquel Asclepio de Pela, muy grande y muy hermoso, como dije, y, enroscándoselo todo él alrededor del cuello y dejando caer la cola –era muy larga–, hasta el extremo que la había dejado caer en la parte del vestido que recubre el pecho con una parte arrastrada por el suelo, teniendo la cabeza sola oculta bajo el sobaco y dejando libre todo el resto, mostraba por delante la cabeza de tela a un lado de la barba de forma que pareciera que era totalmente la de la serpiente la que se veía.
>
> Imagínate una alcoba no con mucha iluminación, sin recibir la luz de plano, y a una multitud de hombres arracimados, alterados y previamente impresionados, movidos por las esperanzas, a los que el asunto les parecía, como es lógico, prodigioso [...] se apiñaban junto a la puerta de salida, y antes

[16] HDT., VIII. 138 y PLU., *Sull.*, 27.
[17] *Cf.* AEL., *NA*, XVII. 9.

> que pudieran ver con detalle, ya eran echados fuera por los que estaban entrando constantemente; hubo que perforar la pared opuesta y hacer otra salida [...] hay que otorgar el perdón a los paflagonios y pónticos aquellos, gentes bastas y analfabetas, por dejarse engañar tocando a la serpiente –esa posibilidad ofrecía Alejandro a quienes deseaban–, al ver en aquella tenue luz la cabeza de la serpiente que abría y cerraba la boca, hasta el punto de que el truco necesitaba de un Demócrito o del mismísimo Epicuro o de Metrodoro o de cualquier otro que tuviera una mente dura como el acero frente a ese tipo de espectáculos, para no creer lo que era evidente, y si no podía descubrir el truco, sí al menos podría tener el convencimiento previo de que no acertaba a captar el truco de la magia, pero aquello era falso e imposible que sucediera en realidad.[18]

La referencia que hace Luciano con respecto a la necesidad de que un filósofo descubra o al menos sobreentienda el engaño, nos remite a cierta actitud pedante de la ciencia que, consciente de lo que existe o cree que puede existir, se solaza en desdeñar lo inverosímil. Plutarco ya se hacía eco de esta actitud en su diálogo *El banquete de los sabios*, donde hace interactuar a los conocidos sabios de Grecia invitados a la casa del tirano y filósofo Periandro de Corinto quien llama al sabio Tales y a Nilóxeno a que observen un prodigio que le han traído de sus caballerizas: una yegua ha dado a luz un centauro, la pequeña bestia es traída en el zurrón del caballerango, apenas un muchacho dice el texto. Nilóxeno invoca al Zeus protector y desvía la mirada, el propio Periandro sospecha sobre su significado divino, pero Tales se burla al señalar que tal vez era producto de las ansias juveniles del mozo.[19] Como bien apunta Adrienne Mayor son las tres reacciones que aún pueden presentar los científicos ante los hechos anómalos que superan sus ideas:

[18] LUCIANUS, *Alex.*, 15-17. (Trad. de José Luis Navarro).
[19] PLU., *Mor.*, 149c-f.

ansiedad, pedantería o burla;[20] sin embargo, prueba igualmente que la necesidad de lo fantástico está enraizada en la naturaleza humana que intenta siempre que todos crean.

Nunca sabremos lo que vieron Plinio o Pausanias, podríamos suponer que aquellas criaturas exhibidas fueron fraudes ingeniosos como el que narra Luciano y que todavía ocurrían con mucho en la Edad Media e incluso hasta el tardío siglo XIX,[21] pero también podríamos suponer que algunos de esos avistamientos e incluso que algunas de esas criaturas fueron reales, seres vivos desconocidos para los griegos y los romanos que pasaban como criaturas increíbles porque no se les conocía, y ello sería válido incluso para los creadores del mito original, de esa tradición oral de la que hice mención antes. Peter von Blanckenhagen[22] elucubra sobre la impresión que los caballos habrían causado a los indígenas que los desconocieran:[23] el efecto natural sería notar la similitud entre el fuerte cuello del equino y el torso musculado de los humanos, cuyo resultado sería la imagen convincente de un ser poderoso que sobrepasara las capacidades de ambos por separado; un afán humano por antropomorfizar, un deseo de entender el pasado como algo totalmente diferente al presente, un ánimo por sublimar la derrota de aquel poder fantástico por un simple hombre que resulta no ser tan simple, sino un héroe... una "mitologización" de la realidad.

Una de las cualidades prístinas de la mente humana es la tendencia a personificar y que se logra fácilmente excluyendo de la lengua el género neutro para definir lo no humano; salvo el inglés, prácticamente las demás lenguas mundiales aceptan el género femenino o masculino para los animales, las cosas o los astros: El sustantivo "sol" puede ser sustituido por el pronombre "él" y ello permite que se le considere masculino y se le personifique a tal guisa. No es extraño que las mitologías ofrezcan la personificación de acciones o pensamientos que

[20] A. Mayor, *op. cit.*, p. 300.

[21] *Ibid.*, p. 291.

[22] *Apud* A. Mayor, *op. cit.*, pp. 296-297.

[23] Piénsese en la impresión similar que causaron en América los españoles y sus potros.

devienen finalmente en deidades, genios o démones en las culturas. Grecia, por ejemplo, desde tiempos de Homero y Hesíodo ya cuenta con estas "abstracciones", la mayoría simples personalidades que no poseen mitología alguna salvo adjudicarles unos padres que los integren al orden divino, así, por ejemplo, Homero nos habla de las Litai, las súplicas, y de Ate, la ofuscación podríamos entender, y cuenta de ellas:

> También las Súplicas son hijas del excelso Zeus. Cojas, arrugadas y bizcas de ambos ojos, se cuidan de ir por detrás de la Ofuscación. La Ofuscación es vigorosa y ágil, porque toma a todos gran delantera corriendo y se adelanta por toda la tierra burlando a las gentes, y ellas van detrás curando el mal. A quien respeta a las hijas de Zeus cuando llegan cerca éstas le prestan gran beneficio y escuchan sus plegarias. Cuando uno las rehúsa y rechaza con rudeza, he aquí que ellas van y suplican a Zeus Cronión que la Ofuscación le siga, para que pague pena con su daño.[24]

Qué decir de las múltiples abstracciones que enumera Hesíodo en su catálogo divino como hijas e hijos de la ya personificada Noche y de la no menos abstracta Discordia.[25] Divididas las personalidades resultantes en buenas y malas, auxiliares o destructivas, las abstracciones son presentadas a partir de lo natural o normal, mas, en oposición, también pueden representar lo innatural o lo anormal, permitiendo lo monstruoso. Personificando lo malo o dañino, lo monstruoso puede tomar así tres maneras:[26]

[24] Hom., ix. 502-512. (Trad. de Emilio Crespo Güemes).

[25] *Cf.* Hes., *Th.*, 211 y ss.; 226 y ss., respectivamente. Piénsese igualmente en los dioses Indigetes o Indigitamenta del pueblo romano, *cf.* al respecto, Pierre Grimal, *Diccionario de Mitología de Grecia y Roma*, *s. v.* Indigetes.

[26] Para dicha clasificación, *cf.* D. S. Lamb, *op. cit.*, p. 278 y Jenny Strauss-Clay, "The Generation of Monsters in Hesiod", en *Classical Philology*, vol. 88, núm. 2, 2004, p. 106.

1. Como una mezcla de seres diferentes, ya animales, ya animal y humano. Así, la Quimera es la fusión de un león, una cabra y una serpiente; el sátiro es un humanoide con orejas, cola y pene de caballo, y posteriormente con patas y cuernos caprinos.
2. Como un ser de múltiples miembros. El perro Cerbero y sus tres cabezas o el monstruoso Gerión, un gigante de tres cuerpos unidos en un solo torso, son buenos ejemplos.
3. Como un animal cuyas características físicas son extraordinarias. La gigantesca serpiente Ladón o velocísimo corcel Arión.[27]

Junto a esta mixtura primordial, el monstruo integra también otras polaridades como la pareja inmortal-mortal, joven-viejo, macho-hembra, es decir, que la mezcla también incluye estas contradicciones; el monstruo puede ser un ser inmortal o mortal o ser un mortal con algo de inmortalidad, como la Hidra de Lerna; puede poseer la belleza de la juventud con una longeva existencia o no quedar claro cuál es su sexo, como veremos es el caso de la Quimera. De tal suerte, en la fantasía grecorromana, el monstruo es un ser combinado, una unidad producto de la multiplicidad y allí radica su ser monstruoso y su malignidad. Esto elucubraba el Sócrates platónico cuando mencionaba, al hablar de la naturaleza del alma humana, que debe ser justa y no mezclada con lo malvado como una de aquellas criaturas: "formadas, por lo que se cuenta, de formas múltiples agrupadas en una unidad".[28]

Grecia, Etruria y Roma, la herencia de Occidente

Cuando pensamos en monstruos, como occidentales que somos, es fácil que evoquemos a algún ejemplar proveniente de la mitología griega y no en las creaciones de pueblos más lejanos como los indios o los

[27] Si bien este último, en otra variante, posee una forma mixta entre potro y humano, con sus patas terminadas en pies o solamente presentado con voz humana.
[28] Pl., *R.*, 588c. (Trad. de Antonio Gómez Robledo).

japoneses cuyas criaturas son terriblemente abigarradas; ello se entendería no sólo por nuestro ascendiente, sino porque fue Europa la que particularmente se interesó en lo monstruoso. Según apunta Maximo Izzi en su diccionario de monstruos,[29] fueron los europeos quienes con más ahínco se dedicaron a escribir sobre estas criaturas fantásticas. Son dos las corrientes europeas que pueden rastrearse al respecto: la de la literatura enciclopédica y la de tendencia místico-alegórica. La primera de ellas tiene sus orígenes en los propios romanos, como expuse antes,[30] autores imperiales como Plinio y su magna obra *Historia Naturalis* muestran un particular interés en reseñar la información proveniente de los viajes de descubrimiento de la época y las extrañezas encontradas en ellos. Esta tradición la seguirán compilaciones medievales como las de Isidoro de Sevilla, Rabano Mauro, Vicente de Beauvais o Thomas de Canterbury, y continuará hasta los textos semi-científicos de los siglos XVII y XVIII.[31]

La segunda corriente la representan los así llamados "Bestiarios" que son pequeñas piezas literarias alegóricas sobre un tema zoológico cuya característica es analizar el animal fantástico o real, para luego aludir a sus analogías simbólicas físicas o de comportamiento examinadas bajo una lupa religiosa o moral. Dichos Bestiarios tienen su primer modelo en la obra grecorromana conocida como *Fisiologus*. Cierto es, como apunta el citado Izzi,[32] que existen piezas literarias de otras naciones, pero son éstas, las europeas, las que delinean con mucho su propia obra enciclopédica y basta revisar con calma el diccionario para corroborar cuánto del material se debe precisamente a la mitología grecorromana y sus derivados europeos medievales y renacentistas para denotar que,

[29] Máximo Izzi, *Diccionario ilustrado de los monstruos. Ángeles, diablos, ogros, dragones, sirenas y otras criaturas del imaginario*, *s. v.* p. 6.

[30] *Cf. supra*, pp. 21 y ss. Si bien como se mencionó allí, ya era habitual dicha elucubración desde tiempos griegos.

[31] *Cf.* Rudolf Wittkower, "Marvels of the East. A Study in the History of Monsters", en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 5, 1942, p. 159.

[32] M. Izzi, *op. cit.*, pp. 6-7.

a pesar de la increíble imaginación oriental, somos los occidentales los más obsesionados fanáticos de los monstruos.

Todo ello viene a colación por una frase que expone el mitólogo clásico Geoffrey Kirk al respecto de esa creatividad grecorromana sobre los monstruos: "Los griegos tenían relativamente poca imaginación a la hora de desarrollar las formas de monstruos, contentándose con las fantasías básicas del Oriente Próximo en su mayoría".[33] Hay de hecho una predilección por el ser serpentiforme, como veremos más adelante, y ello remite sí a la vecindad con Asia Menor como puente para unir al mundo griego con el mesopotámico y las leyendas de estas criaturas ofídicas pueden rastrearse hasta las tablillas de arcilla de la gran urbe asiática, como han probado varios investigadores,[34] pero como he apuntado la base de la creación monstruosa es el hibridismo que deviene en unidad y ello es rastreable desde la remota prehistoria, es una herencia humana que no importa dónde se desarrolle tiende a presentarse. Hasta el día de hoy, los monstruos de las culturas diversas son seres mixtos de lo que existe a su alrededor, porque la imaginación se limita a lo que los sentidos perciben y si las actuales criaturas fantásticas de las sagas de historietas japonesas conocidas como *mangas* parecen sobrepasar la imaginación antigua, tampoco podemos decir que hagan algo diferente de lo que podemos descubrir en la mitología griega o en las cuevas prehistóricas.

A mi juicio, lo importante a destacar del mundo antiguo y que se heredó al Occidente, es que el monstruo tiene un lugar en el universo, es decir, que las criaturas terribles existen o existieron y habría una razón para ello. El filólogo y psicólogo Richard Caldwell[35] ya anotaba que los dos grandes textos cosmogónicos griegos se ocupaban de manera

[33] Geoffrey Kirk, *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, p. 199.

[34] Pueden citarse el trabajo de Joseph Fonterose, *Python. Estudio del mito délfico y sus orígenes* o el de Charles Penglase, *Greek Myths and Mesopotamia*, por mencionar dos piezas importantes.

[35] Richard Caldwel, *The Origins of the Gods. A Psycoanalytic Study of Greel Theogonic Myth*, p. 152.

diferente de los monstruos: mientras *La Biblioteca* del Ps-Apolodoro (un compendio de información mitológica expuesto de manera llana que es adjudicado el filósofo del siglo II a. C.) pasaba de largo sobre la generación de los monstruos durante el tiempo primigenio de la creación; el poeta Hesíodo se detenía (luego de mencionar el derrocamiento de la monarquía de la primera generación divina como el citado texto erudito hacía) en las generaciones de los monstruos, por lo que habría una intención por parte de este autor, uno de los dos más antiguos de Grecia, por hacernos ver que dichas criaturas tenían una razón de ser y un lugar en su cosmogonía, así como en el plan jerárquico de Zeus.

Es claro, según los primeros versos de la *Teogonía* u origen de los dioses, como suele titularse el poema de Hesíodo, que las Musas como divinas inspiradoras harán cantar al poeta "la estirpe de los bienaventurados, los siempre existentes",[36] esto es, los dioses olímpicos o celícolas, la descendencia del dios Urano, el cielo, sólo a ellos los llama el poeta "bienaventurados o felices (μακάριοι)", por lo que resulta extraño, si no es que anómalo como lo llama Jenny Strauss Clay[37] que Hesíodo incluya entonces una serie de líneas genealógicas que nada tienen que ver con los dioses. Si con las temibles abstracciones hijas de Noche y Discordia, podemos alegar su origen divino y su clasificación como dioses menores,[38] con el catálogo de los monstruos no resulta tan fácil integrarlos a la cosmogonía primordial a la que pertenece Noche.

El citado listado de monstruos abarca los versos 270 a 336 del poema, no es una lista exhaustiva, puesto que no se integran todos los seres fantásticos griegos. Entendiendo que lo monstruoso es anómalo y que transgrede el orden, se convierte necesariamente en peligroso y maligno, por lo que, si se presenta como parte del *kosmós*, esto es, del principio de armonía universal en donde todo tiene un lugar, es sencillo suponer que el sitio que le corresponde al monstruo es el del límite, el

[36] HES., *Th.*, 33. (La trad. es mía).

[37] J. Strauss-Clay, "The Generation of Monsters in Hesiod", en *Classical Philology*, vol. 88, núm. 2, p. 105.

[38] HES., *Th.*, 211 y ss.

del espacio fronterizo que tiende a vincular las zonas contradictorias: los monstruos son criaturas del caos.

La generación monstruosa, la de esos seres híbridos y terribles, surge de la unión de Gea, la divina madre de todo, con uno de sus hijos, tal como ocurrió con los dioses. Según el mito griego, todos los dioses tienen su origen en Gea. Caos, propiamente Abismo en griego, y Gea, tierra, son los dos principios originales del universo, se presentan casi simultáneamente y se hallan contrapuestos desde el mismo texto literario hesíodico,[39] por lo que sus respectivas genealogías se miran en paralelo: Caos produce a Noche y Erebo (tiniebla); Gea, a Urano (cielo), Ponto (mar) y Uros (monte); cuando Noche se une a Erebo producirá a Hémera (día) y Éter (claridad); Gea hará lo propio con Urano y nacerá la primera generación divina: los Titanes. Después, Noche parirá sola a las mencionadas abstracciones que son todas de corte terrible, como la muerte, la miseria o el vituperio; será entonces que Gea se una a su otro hijo, Ponto, y surja la raza de los monstruos.[40]

Esta estructura estilística en paralelo deja fuera de contexto a otros seres de naturaleza híbrida que clasificamos como monstruos aunque pertenezcan a una raza anterior, como serían los Hecatonquiros –hijos de Gea y Urano, con cien manos y cincuenta cabezas– o los Cíclopes, sus hermanos y cuya característica es poseer un solo ojo en medio de la frente;[41] no obstante, estos híbridos monstruosos no son necesariamente criaturas peligrosas y dañinas, porque proceden de la misma unión primigenia que daría origen a los dioses, por lo que, aunque son terribles, no son monstruos propiamente, ni dioses tampoco, son seres mortales y temibles que se terminarán alineando al lado positivo que

[39] *Cf.* Hes., Th., 116-118: Ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ᾽· αὐτὰρ ἔπειτα εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ ἀθανάτων οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου.

[40] HES., *Th.*, 127 y ss.

[41] HES., *Th.*, 139-153.

representará Zeus y de quien se volverán aliados.[42] Lógica propia de este poeta que canta el orden perfecto de lo divino.

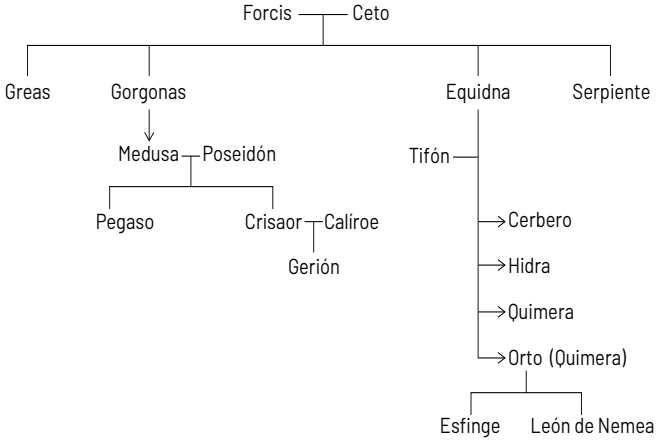
Es propiamente la segunda fase de la creación donde reconocemos el principio del mal con la descendencia partenogénica de Noche y la monstruosa de Gea. A diferencia de lo que ocurrirá con la estirpe divina donde las uniones se producen entre hermanos o primos, las dos diosas primigenias recurren a aberraciones para engendrar: la primera recurriendo al método del principio la autogeneración y trasmitiendo toda su carga obscura a la nueva generación, y la segunda por medio del incesto. Cierto es que los dioses, al menos los Titanes, son hijos igualmente incestuosos de Gea y su vástago Urano, pero es por ello que son, o seres terribles y deformes como los Cíclopes y los Hecatonquiros, o tendientes a lo maligno como los Titanes, los cuales terminarán por destronar a su propio padre. Los dioses, resultado de las uniones entre Titanes, rompen con la idea del incesto terrible: el de madre e hijo, y retoman la aceptable: entre hermanos, hijos del mismo padre, mismo que sostendrá el derecho civil heleno. Por el contrario, Gea continúa con la generación por medios equívocos al volver sus ojos a Ponto como nuevo compañero, presentándonos a la madre primordial como una lujuriosa, irresponsable en su fecundidad.[43] Son cinco los hijos de aquella unión, tres de ellos buscan una unión exógama, pero los dos restantes continúan con la unión incestuosa: de Forcis y Ceto surgirá la raza terrible de los monstruos.

Para Jenny Strauss Clay, podemos atisbar que en el poema se manejan de esta suerte dos posibles razas alternativas de deidades cuyas descendencias se perfilan como enemigas. Forcis y Ceto engendran a las Greas, las Gorgonas, Equidna y Serpiente (ὄφις); las primeras y el último son seres estériles, pero de una de las Gorgonas, Medusa, y de Equidna, nacerán las estirpes terribles de los monstruos que irán siendo exterminadas por la descendencia de la otra rama familiar olímpica, los

[42] Hes., *Th.*, 492-506.

[43] Al respecto, *cf.* J. Strauss-Clay, *op. cit.*, p. 108.

héroes. Para una comprensión mayor de las señaladas razas, anotaré a manera de cuadro genealógico dichas estirpes.



De tal suerte, tenemos dos líneas de descendientes: la que parte de la Gorgona Medusa en su unión con Poseidón y termina en el monstruo triple Gerión, y la que inicia en Equidna que unida a Tifón engendra el resto de los monstruos conocidos, siendo el último eslabón aquellos engendrados por el perro de dos cabezas, Orto, las plagas Esfinge y León de Nemea. Según sugiere la citada Strauss,[44] en los hijos y nietos de Medusa podemos reconocer una raza de gigantes, puesto que Gerión es señalado como tal y presenta el principio monstruoso de los miembros múltiples; su padre, Crisaor, es igualmente un ser belicoso, o eso puede entenderse de la etimología de su nombre: "el de la espada de oro". Mas si estos seres representan un principio monstruoso, en relación con los hijos y nietos de Equidna, sí que podemos clasificarlos sin problemas como tales y la manera en que los presenta Hesíodo no deja duda sobre su naturaleza enemiga de los héroes a quienes muestra como sus rivales y matadores.

[44] *Ibid.*, p. 109.

Todo comienza con Equidna, ella misma una criatura de naturaleza doble, puesto que el poeta la define así: "La divina Equidna, de violento espíritu, mitad ninfa de ojos seductores y bellas mejillas, mitad monstruosa serpiente terrible y gigante".[45] La doble herencia de su madre y su abuela se reconoce en ella: como Ceto, ella es hermosa[46] y como Gea es monstruosa.[47] Esta dualidad también está señalada en el hecho de que habita una gruta lejos igualmente de hombres que de dioses; Equidna es siempre la criatura de "lo medio".[48] Equidna se unirá a otro ser de la medianía, Tifón, hijo de Gea y Tártaro según Hesíodo, y quien conjuga en su monstruoso cuerpo las características de múltiples criaturas, por ello es lógico que su descendencia sea igualmente de seres híbridos, monstruosos como su madre.[49] Los hijos de esta pareja habitarán lo mismo las regiones limítrofes de lo animal y lo humano, que el territorio entre los dioses y los hombres, pero serán aniquilados por otros seres como ellos: los héroes.

Las criaturas de lo medio tienen su contraparte en otros seres igualmente a la mitad, pero esta vez entre lo divino y lo mortal, los semidioses. Si bien el gran héroe semidivino, matador de los monstruos, es Heracles; en el mito de Belorofonte, sostiene la citada Strauss,[50] podemos encontrar el ejemplo perfecto de cómo la raza triunfadora de estas ramas familiares divinas, la de los héroes, termina por vencer a las otras dos. Belerofonte, aliado con Pegaso, el correcto descendiente de Medusa puesto que se parece más a su equino padre Poseidón,[51] terminará por someter a la furiosa Quimera, la más abigarrada criatu-

[45] HES., *Th.*, 297-299. (La trad. es mía).

[46] *Cf. ibid.*, 238. Esto es paradójico ya que el nombre Ceto alude al monstruo marino o a la ballena.

[47] Así en HES., *Th.*, 159.

[48] El animal marsupial que heredó su nombre es también una criatura a la mitad ya que es ovípara, es decir, pone huevos, pero amamanta a sus crías dentro de su marsupio.

[49] *Cf.* HES., *Th.*, 297 y 308.

[50] J. Strauss-Clay, *op. cit.*, p. 111.

[51] Sobre Poseidón y su relación con el caballo (*cf. vid. infra*, pp. 71 y ss; 137 y ss; 151-152, 174, 214, 223-224 y 283 y ss.)

ra de la mixtura y la madre posiblemente de la última generación de monstruos, cerrando así el ciclo de las posibles descendencias divinas a una sola de sus ramas: la de los olímpicos:

> La existencia de los héroes presupone así una clara distinción y separación entre los dioses y los hombres con la promiscua unión de la raza de Ceto... los monstruos, por otra parte, surgen como fase evolutiva anterior, antes incluso de que los límites entre dioses, hombres y bestias fueran oportunamente definidos y reforzados.[52]

El objetivo del poeta Hesíodo era demostrar que los monstruos existieron en los tiempos del pasado remoto y terrible, cuando las fuerzas primigenias regían el universo. Zeus había creado un nuevo orden y sus descendientes por antonomasia, los héroes semidioses, habían destruido a la perniciosa rama alterna familiar, para que el hombre actual –esto es de los tiempos del mismo Hesíodo– pudiera contemplar la magna obra y decidirse a colaborar con ella, con la armonía universal que el poema teogónico señala entre líneas. Los Póntidas, los monstruos del mito, son sin empacho los anti-dioses y producían un anti-cosmos, un "desorden" como se traduciría del griego; sus formas, como su conducta, eran lo contrario a lo correcto, por ello la animalidad y la feminidad –puesto que son ellas las productoras y detentadoras de esa fecundidad destructiva, esas tres madres terribles: Gea, Equidna y Medusa–, no son sino lo "otro" de lo correcto, lo humano masculino, y serán destruidos o fusionados adecuadamente.[53]

Lo monstruoso, como he tratado de explicar, tenía un lugar y una razón en la mitología helena, cumplía un papel de ejemplo del desorden y lo que éste puede causar, por lo que su eliminación real y metafórica convenía a la confección de "lo heleno". Pero dicho concepto fue he-

[52] J. Strauss-Clay, *op. cit.*, p. 113.

[53] Sobre la relación con lo femenino y lo monstruoso, regresaré más adelante.

redado a otras dos culturas que lo trasmitieron y agregaron su propia visión al respecto: Etruria y Roma.

La idea del monstruo parece que acompañó a los pueblos del Mediterráneo desde sus orígenes. A principios del cuarto milenio a. C., Europa fue gradualmente habitada por un pueblo proveniente del norte que se extendió por una amplia región a manera de oleadas, sus viajes abarcarían toda Europa, la parte septetrional de India, e incluso la Creciente Fértil, fueron llamados indoeuropeos y se convirtieron en los ancestros de todas las primeras culturas de la humanidad. Aunque la aceptación de dicho pueblo sigue estando basado en los aspectos lingüísticos más que en los arqueológicos, lo cierto es que también la mitología y los rituales de los descendientes de los indoeuropeos hace sospechar que podría haber un linaje en común.

Para el caso particular de los monstruos, la herencia mítica parece aludir a su cultura patriarcal y patrilineal de corte belicoso[54] que preconiza a la persona del guerrero sumo, el héroe, íntimamente ligado a su calidad de guía del rebaño –ya literal, ya simbólicamente– y sus habilidades bélicas como sería el caso de su calidad de jinete, puesto que el caballo es una innovación de dicha cultura,[55] tal héroe debe enfrentarse a un monstruo que amenaza la seguridad de su rebaño, monstruo que por otra parte suele tener apariencia serpentiforme y representar las fuerzas enigmáticas de la naturaleza que deben ser controladas: "En la sociedad Proto-Indoeuropea se halla la lucha del héroe contra la serpiente que es derrotada... para los Indoeuropeos es claro que representa el tipo de poder animal, ciego y terrestre que debe someterse gracias al dios cielo luminoso o su representante, el héroe guerrero".[56]

Siendo un pueblo de emigrantes, es lógico que lo autóctono resultara en el enemigo como he venido aseverando hasta ahora, pero aquí

[54] *Cf.* David Leeming, *From Olympus to Camelot. The world of European Mythology*, p. 27.

[55] Sobre el caballo en el ámbito indoeuropeo, *ibid*, pp. 28-29.

[56] *Ibid.*, pp. 30-31.

se aúnan la historia y la arqueología para sugerir que el concepto de lo monstruoso, al menos en los países europeos, tiene un origen en común y sigue derroteros semejantes.

Los indoeuropeos, según viene aseverándose desde hace años, son los padres de las grandes culturas europeas (germánico-escandinava, celta, celtíbera, romana, griega y demás etnias de la Europa central) y de ciertos grupos orientales (hititas, indios e iranios), esto sin contar con que habrían influido también a otros pueblos de raíz distinta, semita particularmente. El mito del dios o héroe guerrero y su lucha contra el monstruo, enemigo y representante de lo otro y lo caótico, se halla prácticamente en todas las culturas del entorno mediterráneo,[57] pero el placer por la mitología y el empeño en su construcción como un medio de comprender el universo, como un instrumento de la confección de las sociedades y sus políticas, como un acicate de las necesidades espirituales o como un goce por la creación literaria, no se encuentra por igual en esas mismas culturas; mientras Grecia se solazó creando y recreando mitos, Roma, por ejemplo, los despreció y se enfrascó en una religiosidad ortodoxa y de prácticas sistematizadas que estaban poco o nada vinculadas ya a un pasado mítico, Roma fue a-mítica, volvió sus leyendas historia y sus héroes ya no lucharon con monstruos terribles:

> [...] Admiro estas medidas de Rómulo [...][58] porque comprendió las causas que conducen a buen gobierno de las ciudades;

[57] *Cf.* El estupendo y minucioso trabajo de Joseph Fonterose (*op. cit.*, pp. 43 y *passim*).
[58] Héroe fundador de Roma, hijo del dios Marte y la vestal Rea Silvia, uno de los dos gemelos abandonados en una canasta a merced del río Tíber y que fueron salvados por el propio dios-río y colocados en su orilla para ser encontrados por una loba que los amamantó, para luego ser rescatados por pastores y criados como Rómulo y Remo. Como nietos del depuesto rey de Alba Longa, ya crecidos y conocedores de su dinastía, lucharon contra el usurpador y lograron reinstalar a su abuelo en el poder, para abandonar la ciudad latina a fin de fundar una propia. Surgidas desavenencias entre los hermanos y siendo triunfador Rómulo, echó los cimientos de la urbe y la llamó Roma, en honor de su hermano, quien en un rapto de cólera había desafiado a la autoridad fraterna y por ello fue asesinado.

todos los políticos las repiten sin cesar, pero muy pocos las ponen en práctica. En primer lugar, la buena disposición para con los dioses, cuya presencia lleva al éxito todas las acciones humanas [...] En efecto, estableció recintos sagrados y altares, levantó estatuas de dioses, fijó sus representaciones y atributos, poderes y dones con los que se alegran al ser honrados por los hombres; los días festivos, los festivales, días de descanso y las restantes normas semejantes según las mejores costumbres de los griegos. Sin embargo, consideró que los mitos trasmitidos por ellos, en los que existen blasfemias o calumnias, eran nocivos, inútiles, indecentes e indignos de dioses y hombres buenos, así que los rechazó y procuró que los hombres dijeran y pensaran lo mejor de los dioses, sin atribuirles ninguna conducta indigna de su bienaventurada naturaleza [...] Y nadie suponga que yo ignoro que ciertas fábulas griegas son útiles para los hombres, pues algunas exponen las obras de la naturaleza mediante alegorías, otras se consideran consuelo de los infortunios humanos, otras alejan las turbaciones y temores del alma al purificar creencias insanas, y otras están compuestas para cualquier otro provecho. Pero, aunque las conozco mejor que nadie, sin embargo me sitúo ante ellas con precaución y prefiero la teología romana, por pensar que las buenas enseñanzas de los mitos griegos son escasas y capaces de aprovechar a pocos, sólo a quienes han examinado a fondo su sentido, y raros son los que participan de esta actitud filosófica. La gran mayoría, ajena a la filosofía, tiende a tomar las historias sobre los dioses en el peor sentido y sufre uno de estos dos errores: o desprecia a los dioses pensando que están abatidos en una enorme desgracia, o no se abstiene de ningún acto vergonzoso o ilegal al ver que les son atribuidos a los dioses.[59]

[59] D. H., II. xviii. 1-xx. 2. (Trad. de Elvira Jiménez y Ester Sánchez).

El presente extracto de la obra de Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma*, aclara notablemente la actitud de este pueblo ante la acometida de los mitos griegos, así como los derroteros que la mitología había tomado en la propia Grecia. Como vengo aseverando, Roma fue a-mítica y pro-histórica, pero nunca atea. La religión primitiva romana contaba ya con dioses de contornos más o menos definidos que, a diferencia de muchos otros pueblos hermanos suyos, no presentaban una filiación entre ellos, no tenían aventuras ni escándalos, partidismos o enemistades,[60] si bien no por ello eran menos honrados y adorados. Siempre en razón de la funcionalidad de los dioses que la definían, los romanos veneraban a sus dioses para atraerse su favor sobrenatural, pero sin que mediara indagar o crear sus vidas que son incognoscibles o al menos irrelevantes para los hombres si no aportan una norma conductual. La representación plástica de los dioses no fue tampoco algo en lo que hayan reparado los primeros romanos, y en esto como en lo anterior, este pueblo se vio radicalmente diferente a sus vecinos griegos. Careciendo de dioses antropomorfos, las divinidades romanas se mostraban como espíritus que residían en todos aquellos lugares donde el hombre se desarrollaba, especie de animismo que también induce a la religión latina a siempre estar pendiente de la conducta humana puesto que se halla en presencia del dios. Dice al respecto José Guillén: "los romanos no especulan. Ante un acto, o un objeto, o un medio de acción que ellos ven conducente al prestigio de su grupo étnico o de su ciudad, quedan satisfechos y no investigan más".[61] Todas estas características favorecieron a la conformación de clero dominante que delineó los derroteros de la *religio* en que se fundamentó el Estado y se convirtió en un círculo vicioso: la acción divina no se cuestiona, ésta ha forjado al Estado y éste, como producto de los dioses, no se cuestiona tampoco.

[60] *Cf.* José Guillén, *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos*, p. 31.
[61] *Ibid.*, p. 41.

Pero, en medio de esta religión anicónica[62] y no creativa, los romanos conocieron primero a los etruscos y luego a los griegos y se vieron seducidos, en palabras de Guillén,[63] por la plástica de estos pueblos artísticos; luego de ciento setenta años de no conocer representación de sus dioses, los romanos vieron erigirse imágenes de sus deidades con los rasgos y características simbólicas de dioses ajenos, de dioses griegos.[64] Theodore Momsen, un gran latinista y estudioso de Roma, sostenía que a los latinos sólo les provocaba devoción la abstracción y sus fórmulas, rechazando los mitos por la "santidad de sus almas sencillas" y que su sentido de *religio*, expresando el vínculo moral que los unía, y era una expresión que nunca se podría encontrar entre los griegos.[65] Hay mucho de admiración y de proyección eurocéntrica en las frases encomiásticas de este filólogo, pero también encontramos la misma admiración por los romanos, en el citado Dionisio de Halicarnaso a quien retomaré para comprender la manera en que los mitos helenos y sus personajes divinos y monstruosos se infiltraron en Roma y adquirieron nuevas características.

Es precisamente con la palabra "admiración" que el griego Dionisio comienza su alegato sobre la contraposición de los dos sistemas de creencias, uno basado en la mitología, otro en la religión, y la emplea para señalar a esta última. Con este autor nos encontramos durante el tiempo de la recién conquistada "libertad griega" que nunca más

[62] Aunque sí simbólica, puesto que admitían ciertos emblemas que les recordaban a sus dioses como la lanza de Marte, el fuego de Vesta o la sílice que representaba a Júpiter Tonante (*cf.* J. Guillén, *op. cit.*, p. 38). De igual manera, en la famosa fiesta religiosa de los Lectisternia, donde se presentaba un banquete en honor de sus dioses, era común que se recostara en el lecho un símbolo de la deidad que podía ser una simple rama del árbol de su preferencia como el roble de Júpiter.

[63] J. Guillén, *op. cit.*, p. 39.

[64] Agustín de Hipona (*C. D.*, IV. xxxi. 2) cita como autoridad de su dicho a Varrón y obviamente compara a éste, su admirado pueblo, con la fe anicónica de los judíos. Por otra parte, Tácito (*Germ.*, 9) también se duele por este pasado perdido, por esta *castitas* que su religión ha soslayado.

[65] *Apud* J. Guillén, *op. cit.*, p. 35.

se recuperaría, por lo que los helenos nacidos y criados en este nuevo mundo, como intelectuales, trataron de descubrir la razón para esta extraña condición de servidumbre. Teoría ya de Heráclides del Ponto y que retoma el propio Dionisio,[66] era que los romanos eran griegos como descendientes que fueron de los troyanos y de los helenos que habitaron el sur de la bota itálica, vana idea que los hizo suponer que los romanos no eran sino "parientes ricos" que ahora los comandaban. Pero más que este carácter familiar, Dionisio solía anteponer la virtud romana como responsable de su triunfo.

Una vieja polémica de la época sostenía que era un simple cambio de fortuna, una *tyché* desgraciada, la que había dado a Roma el éxito sobre Grecia; mutable y falaz, la fortuna no podía preferir por alguna razón particular a los latinos, sólo era cuestión de suerte, misma que podía cambiar; pero a dicha postura de oposición que presentaban algunos autores contemporáneos,[67] Dionisio parecía anteponer la idea de que el carácter puro de los romanos y su virtuosa condición social habían terminado por favorecerlos, virtudes entre las que resplandecía aquella que tenía que ver con los dioses y la manera de adorarlos. Siguiendo esta idea, el historiador antiguo sostenía que la religión romana había sido heredada de los griegos –y aquí obviamente sigue la teoría de una correlación entre ambos pueblos nacida en tiempos del propio fundador de Roma o incluso anterior si ya corría la versión de que los latinos eran descendientes directos de Troya–, que de ellos provenía la manera de honrar a los dioses, salvo el empleo del mito porque sólo eran blasfemias y calumnias que no auxiliaban en nada al ser humano que siempre debía pensar lo mejor de los dioses, idea moralina que es plenamente romana. Los mitos, continuaba el griego, podían llegar a ser valiosos, pero sólo si les examinaba bajo la lupa de la filosofía, si se

[66] D. H., I. liii. 3; lxii. 2 y xc.1.

[67] *Cf.* Domingo Plácido, "Introducción", en Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma*, p. 13.

les miraba ya como "mentirillas", *fabulae* dirían los romanos,[68] que sólo beneficiaban cuando se les consideraba como tal y no como verdades. Sin embargo, esta creencia no era romana, sino griega.

Los romanos conocieron relativamente temprano a los helenos, al fin y al cabo desde los siglos VIII-VII a. C., éstos habían colonizado la isla de Pitecusa y las zonas sureñas de la península itálica que conformaban el tacón y la punta de la famosa bota; los contactos comerciales no debieron hacerse esperar y con ellos llegaron también los culturales y religiosos; no obstante, la "pureza" de la religión romana, por otro lado sumamente fiel a los usos y costumbres de los antepasados (*mos maiorum*), los coercionaba a no permitir influjo alguno oficial. Empero, todo cambiaría con la guerra. Roma viviría entre los siglos III y II a. C., una escalada militar que la llevó a dominar Italia completa y luego a extenderse sobre el Mediterráneo, escalada que la enfrentó directamente con la otra potencia marina de su vecindad, Cartago, quien pondría a la Urbe en tal predicamento que la hizo volver sus ojos a otros dioses, puesto que los propios parecían sordos a sus súplicas. La guerra no sólo favoreció la introducción de nuevas deidades, sino la reconstrucción de las ya tradicionales y un influjo griego se reconoce en los dioses austeros de Roma.

La guerra contra Cartago se extendió a los reinos helenísticos que dominaban el territorio griego, por lo que el triunfo sobre aquella terminó siendo también uno sobre éstos, pero si Roma conquistó Grecia, Grecia también conquistó a Roma con sus mitos, sus estatuas y su arte. No es difícil entender que una sociedad tan sensible como estaba entonces la romana no se dejara "seducir" por una vibrante cultura como lo era la helena que entonces ya estaba enriquecida por la oriental, pero también hay que anotar que la mitología y religión que conocieron los romanos conquistadores no era precisamente la prístina de un Homero, sino la versión ya pasada por el tamiz de las especulaciones filosóficas de los siglos IV a II a. C., de tal suerte que no era la mitología originaria,

[68] El término latino *fabula*, es un diminutivo peyorativo del verbo *fari* "hablar", es pues una "hablilla, una habladuría", algo despreciable.

sino la versión explicada o vilipendiada por las corrientes filosóficas. De aquí la reticencia de los romanos por esta mitología que no sólo chocaba con su ascendencia tradicional, sino que los mismos pensadores del pueblo heleno ya menospreciaban como propia de rústicos y crédulos, no adecuada para inteligentes pensadores a menos de que se les considerara como medios infantiles de entender "la Filosofía".

No obstante, la pregunta que flota es si esta tendencia que promueven Dionisio y autores como él, sería compartida por la plebe que contemplaba esta nueva visión de sus dioses tradicionales como algo atractivo y estimulante... el éxito de la versión plástica y literaria responde claramente a la duda: Roma, la Roma sencilla, sin poses de intelectualidad, ni deseos de control, abrazó estas nuevas visiones y nuevas religiones y dioses con tal ahínco que el Estado y el clero respondieron en ocasiones de manera violenta como prueba la "cacería" de cultos como sería el sonado caso de las *Bacanalias*.[69]

Los mitos griegos, de tal suerte, vivificados por el influjo creativo de los poetas romanos que recogían, recontaban y agregaban antiquísimas versiones resguardadas en la memoria colectiva de la plebe, se vieron transformados en la versión grecorromana que heredarían los estudiosos de la antigüedad clásica del Medievo y el Renacimiento y que legarían a Occidente, incluyendo obviamente a los monstruos y que particularmente se vieron acrecentados por la visión despótica del imperio romano que transformó a los "otros" también en monstruos. Autores grecorromanos, y con tal título pretendo definir a aquellos que sin importar su origen se forjan dentro de la visión imperial de la Urbe siguieron la tendencia filosófica igualmente grecorromana de racionalizar los mitos monstruosos

[69] Hacia el año 186 a. C., la religión de Baco, una mezcla de culto dionisíaco griego y atisbos de cultos orientales y tracio-escitas, se había instalado con tal fuerza en Roma que sus partidarios se contaban por miles. El culto parecía de tendencia orgiástica y ofendió la visión tradicional de Roma, por lo que se les acusó de crímenes terribles que incluían el infanticidio y sus partidarios fueron perseguidos, enjuiciados y sentenciados con celeridad. Ese año un senadoconsulto se expidió para prohibir el culto, si bien se respetó a los sacerdotes y sacerdotisas que simplemente fueron expulsados de la ciudad (J. Guillén, *op. cit.*, p. 148).

concibiendo a dichas criaturas como miedos del espíritu humano, pero también aceptaron que había razas monstruosas y animales extraños que imaginaron –y en ocasiones aseveraron hasta con pruebas– que vivían en los confines de la tierra, en las tierras que, como conquistadores, conocían por primera vez, aquellas que se hallaban hacia el Este. Dice al respecto Rudolf Wittkower: "Su poder de supervivencia fue tal que no murieron con los descubrimientos geográficos y un mejor conocido Oriente, sino que pervivieron revestidos de un pseudo-cientificismo hasta los siglos XVII y XVIII".[70] De tal suerte, la gran aportación romana a la visión monstruosa de la Antigüedad será la concepción del otro como un ser terrible y temible, deforme y fantástico, que pervivió casi hasta nuestra era, si bien no podemos despreciar tampoco la reformulación y los estímulos de corte interpretativo que hicieron a los mitos helenos y que tendremos oportunidad de elucidar.

Junto a Grecia hubo otra cultura que delineó los primeros pasos de la vida romana incluida obviamente su religión, ésta fue Etruria. Entre la ascendencia autóctona latina y el influjo griego tardío, se halla, a la mitad, el componente etrusco.[71]

En la actual región de Toscana, aproximadamente hacia los siglos VIII o VII a. C., floreció una gran civilización que conocemos como Etruria y cuyo poder fue tal que dominó rápidamente la región del Lacio donde estaba instalada la, por aquel entonces, mediocre Roma. Pero, ¿qué pueblo fue aquél, de dónde vino, cómo nació, cuál fue su lengua? Son todavía enigmas que guarda celoso el suelo ítalo. Los griegos contemporáneos los llamaron *"tirrenos* o *tirsenos"*,[72] los romanos los denominaron *"tusci* o *etrusci"*,[73] ellos mismos se nombraban *"rasna* o *rasenna"*. Heródoto aseveraba que eran de origen licio, y fue teoría

[70] Rudolf Wittkower, "Marvels of the East. A Study in the History of Monsters", en *op. cit.*, p. 159.

[71] Ya lo reconoce así J. Guillén, *op. cit.*, p. 24.

[72] Hasta el día de hoy, el mar que baña las playas de aquella región se conoce como Mar Tirreno.

[73] De aquí nuestra denominación actual, a más del nombre de su región: Toscana > *Tusciana*.

aceptada por la mayoría de los autores posteriores griegos y romanos[74] y que, con mucho, aún prevalece sobre este pueblo dadas las semejanzas que en la mayoría de los terrenos parece existir entre Etruria y el Oriente Próximo.[75] En el terreno religioso, señala Alain Hus, puede reconocerse que los etruscos, como los asiáticos, poseían un libro –o libros en su caso– que se consideraban sagrados y que contenían las normas de conducta de su pueblo, así como la manera de adorar a sus dioses. La presentación en tríada de las divinidades parece igualmente tener como antecedente lo que ocurre en el Egeo oriental y, en su universo escatológico, parecen hallarse más cerca de las creencias creto-micénicas que de la visión helena posterior, incluyendo aquí a figuras terribles de su inframundo. Será este aspecto infernal el que haga la aportación etrusca principal al mundo de la mitología monstruosa de la Antigüedad Clásica.

Es muy difícil hacerse una idea clara de cómo fue la mitología etrusca en sus orígenes, habida cuenta de que sólo la conocemos por la versión tardía que ofrecen los griegos y romanos y, por tanto, ya influida por estos pueblos; sin embargo, lo primero a destacar es que, a la inversa de la visión indoeuropea, Etruria concibió su religión como revelada. Fue Tages, un dios autóctono, el que reveló a su pueblo todo lo que debían saber sobre los dioses y la manera de adorarlos, doctrinas que fueron asentadas en un libro o libros (los *Tagiales*), una especie de versión etrusca de la Torá hebrea.[76] Como religión ritualista, la etrusca llega a tener un toque de melancólica angustia, puesto que no se enfoca a conocer a los dioses, sino sólo su voluntad, por lo que se convierte en una serie de preceptos que se destinan a satisfacer a las deidades propiciándolas con sacrificios, ceremonias, rituales y fórmulas que centran el quehacer religioso que igualmente repara o preserva a los humanos de

[74] *Cf.* Alain Hus, *Los etruscos*, p. 49. No así Dionisio de Halicarnaso que dio pie a una controversia que no se ha dilucidado del todo.

[75] *Ibid.*, pp. 51-53.

[76] Para Hus, no obstante, debió preceder a este libro o conjunto de libros, una tradición oral (*ibid.*, p. 215).

estos poderes ominosos que no dejan de tener un aspecto siniestro por esta misma capacidad de destrucción si no reciben el trato adecuado.

Mysterium tremendum, los dioses etruscos son producto de la mezcla inextricable de lo extranjero y lo autóctono. No es el momento de hacer una enumeración de los dioses etruscos conocidos y de sus características particulares,[77] pero sí detenernos en los aspectos monstruosos de su religión y dilucidar cómo dichos conceptos atravesaron lo romano y se instalaron en la conciencia colectiva. Según apunta el citado Alain Hus,[78] este pueblo fue un verdadero obsesionado con el Más Allá y el destino de los muertos: sostenían una existencia después de la muerte, pero parecía que incluía una inseguridad con respecto al modo exacto en que dicha supervivencia ocurría. Al principio, antes de la influencia griega, dicha vida *post mortem* no fue concebida como dichosa. Las ideas escatológicas fueron evolucionando por los influjos helenos y latinos y los etruscos llegaron a imaginar una Más Allá regido por una pareja de dioses muy semejantes a los grecorromanos Hades y Persefona, bajo cuya dirección estaban una caterva de *démones* símbolos de la muerte, al principio masculinos, luego mayoritariamente femeninos.

Lo que sabemos de esta vida posterior se obtiene principalmente del arte y nos muestra dos vertientes para el alma del difunto: o vivía en medio de banquetes o era arrastrada a verdaderas escenas de carnicería y miedo, por lo que no es imposible entender que había una carga moral en todo ello, en comprender que aquel que no hubiera seguido las normas de conducta planteadas como el respeto a los dioses, sería castigado en la muerte, tanto como premiado si lo hacía: la vida y la muerte estarían vinculados y de allí el melancólico sino de la religión etrusca que tanto recuerda a algunas versiones cristianas, al fin y al cabo ambas parecen provenir de Oriente y fueron reconfiguradas en Occidente. "Así, pues, el Infierno etrusco de época tardía revela sencillamente, a la vez, el estado espiritual desesperado de un pueblo que ve un futuro de colores sombríos y el titubeo natural de creencias

[77] Para ello se recomienda el citado texto de Hus (*ibid.*, pp. 219-223).
[78] *Ibid.*, p. 223.

entre la antigua y aún viva concepción de una vida ulterior parecida a la terrestre y una nueva concepción pesimista".[79]

Esta aseveración del tan citado Hus se debe a que Etruria viviría una serie de guerras de liberación efectuadas por los romanos, una reorganización de su mundo que los llevó de conquistadores a conquistados, por lo que el universo mítico responde al universo real como señalé anteriormente, conforme se nubla el presente de un pueblo, se oscurece su pensamiento creativo, el monstruo regresa a poblar el mundo de la fantasía religiosa o literaria, para que su destrucción, o el poder evitarlo en el mito, sea un bálsamo que atenúe el miedo del presente real.

Tres culturas, distintas pero hermanadas por sus orígenes y por sus relaciones, son las que estudiaremos en el solo aspecto de su visión de lo monstruoso, es claro que ahondaré más en la mitología griega, mucho más rica y variada, pero ello no obsta para tratar las versiones que de los monstruos ofrecen Roma y Etruria como creencias individuales y como herederas de la visión helena.

[79] *Ibid.*, p. 230.

LA EXTRAÑA OBSESIÓN CON LA SERPIENTE

Serpientes de tierra, serpientes de mar

Monstrum, la palabra latina de la que proviene la castellana, deriva del verbo *moneo* cuyo significado apunta a aquello que se recuerda, que se trae a la mente con la idea de advertir o instruir sobre algo,[1] por lo que el monstruo es algo que se rememora con el fin de reconocer una advertencia, el monstruo es algo que debe interpretarse.[2] De tal suerte, el monstruo en primera instancia pertenecía al universo de la religión y se relacionaba con la voluntad de los dioses que manifestaban, a través de estos *monstrua*, su voluntad,[3] mas pronto los seres vivos o las cosas que producían un temor reverencial adquirieron el sentido de lo monstruoso, triunfó el aspecto terrible del sentimiento y terminó por designar aquello que debe temerse porque es horrendo.[4]

Así, el monstruo es algo contra lo que no podemos estar impávidos, nos compele a interpretarlo, a discernirlo. Dos son los caminos que pueden y deben tomarse al respecto, uno corresponde a la auscultación de lo monstruoso como la descripción de elementos fundamentales del ambiente humano tanto social como moral, esto es, tanto de lo externo como de lo interno. Por otra parte, los signos monstruosos pueden corresponder a realidades que se expresan por medios racionales

[1] *Cf.* Charles Lewis, *A Latin Dictionary*, *s. v.* moneo.
[2] *Cf.* Niall Scott, ed., *Monsters and the Monstruous. Myths and Metaphors of Enduring Evil*, p. 3 y Michiel de Vaan, *Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series*, *s. v.* moneo.
[3] *Cf.* Cic., *Div.*, I. xlii. 93.
[4] *Cf.* Ch. Lewis, *op. cit.*, *s. v. monstrum*.

científicos que no psicológicos solamente y que en muchas ocasiones pueden llevar a descubrir la existencia de lo mágico y lo sobrenatural.[5]

El monstruo es un súper-signo, lleno de significados que nos hablan de nuestra capacidad de asombro ante lo que nos rodea y cómo dicho asombro es interiorizado y transformado en emblema de nuestros propios temores, como he tratado de explicar en el capítulo anterior. Ya que el monstruo es algo *contra natura*, es lo horrendo, lo temible o lo deforme[6], pero siempre pleno de significado. En griego, el término para designarlo fue θήρ y parece provenir de una antigua raíz indoeuropea que señala el sentido prístino que tendrá en aquellas tierras balcánicas: "bestia salvaje".[7] A diferencia de lo que ocurre en Roma, para los helenos, el monstruo siempre es algo terrible que debe ser sometido o destruido, se le doma o se le asesina, porque amenaza el orden y la armonía, ya la universal, ya la social.[8]

Me atrevo a concluir que, en principio, el monstruo es temor que revela algo de lo divino y mágico que rodea al ser humano y que trata de ser explicado; el medio usual es el raciocinio, pero éste implica comúnmente la negación precisamente de lo divino o lo mágico, sin dioses y por tanto sin monstruos, el hombre puede sentirse seguro y dueño de todo,[9] aunque no lo sea.

Siempre ocupando un papel protagonista en los temores de la humanidad, se halla la serpiente, ese ser tan diferente a los demás cuya locomoción es rastrera, cuya piel es escamosa y renovable, cuya naturaleza es venenosa, dañina, mortal; pero también cuya capacidad de habitar en la tierra, debajo de ella y en el agua, incluso, para algunas de remontarse hacia la cumbre de los árboles y volar, o mejor dicho, planear; la convierten en el prístino monstruo, el que encierra un

[5] N. Scott, *op. cit.*, p. 3.

[6] *Cf.* Julio Casares, *Diccionario ideológico de la lengua española. Desde la idea a la palabra; desde la palabra a la idea*, *s. v.* monstruo.

[7] *S. v.* θήρ.

[8] Para una visión diferente, *cf.* N. Scott, *op. cit.*, p. 4.

[9] *Ibid.*, p. 5.

enigma insondable, porque ella puede saber todo lo que ocurre sobre y bajo la tierra:

> Como predador, la serpiente simboliza la muerte y la destrucción. Con la renovación de su piel, representa la vida y la resurrección. La serpiente es tanto solar como lunar, luz y oscuridad, bien y mal; es tanto renovación espiritual como física [...] la serpiente es también ctónica por naturaleza, viviendo bajo tierra es símbolo del inframundo y poseedora del conocimiento de las fuerzas místicas que allí habitan [...] su veneno representa el poder simbólico de la transformación, la encrucijada entre la vida y la muerte.[10]

Para Juan Eduardo Cirlot,[11] como la serpiente es símbolo de fuerza pura y sola, es la imagen preclara de la energía y de allí parten las ambivalencias y multivalencias arriba señaladas; los rasgos múltiples de la vida de la serpiente: su desplazamiento, sus hábitats, sus métodos de cacería, la hicieron un animal fascinante que ocupa un lugar prácticamente en todas las culturas del planeta y resulta el monstruo por antonomasia, puesto que es aterradoramente atractiva y conocedora de los más intrincados enigmas de la vida que incluyen la eternidad recreada en su posibilidad de renovación y crecimiento, porque la serpiente debe ser gigante para ser un monstruo.

Richard B. Stothers[12] asegura que hay tres fuentes de información provenientes de la antigüedad para discernir sobre la creación de la Gran Serpiente: los mitos, el descubrimiento de fósiles por los antiguos pueblos y el avistamiento de extrañas serpientes u otros animales. Pero, en la base de todas estas especulaciones yace el miedo, ya sea imaginado o descubierto. He aquí un buen ejemplo de ello en una historia muy

[10] Raven Grimassi, *Encyclopedia of Wicca & Witchcraft, s. v. Serpent.*

[11] Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos, s. v.* serpiente.

[12] Richard B. Stothers, *Ancient Scientific Basis of the 'Great Serpent' form Historical Evidence* (*Isis*), pp. 220-221.

probablemente de la autoría del poeta Virgilio, el texto refiere cómo un pastor está a punto de ser mordido por una serpiente:

> Tendido en tierra, concebía en su corazón una dulce quietud, como si el azar no hubiera determinado empujarle a inciertos peligros, pues a la hora acostumbrada, y moviéndose por los mismos senderos, una serpiente de colosal tamaño, lleno su cuerpo de manchas de distintos colores, con la intención de echarse hundida en el barro mientras apretase el calor, desgarrando todo lo que se oponía con su lengua vibrátil, fétido el aliento, extensamente desenroscaba con sus movimientos sus escamosos anillos. Soplos de viento obligaban a alzar la vista de la que se acercaba a observarlo todo. Y ya, moviendo cada vez más su flexible cuerpo (alza su torso de brillantes reflejos, y en su largo cuello se eleva su cabeza, en la que una cresta brillante, levantada en su parte superior, se mancha de color rojo, y sus ojos de fuego lucen con torva mirada), se recorría los lugares en torno cuando he aquí que ella, enorme, divisa, acostado enfrente, al pastor del rebaño.[13]

El poeta recrea todas las características de la serpiente como animal aterrador: en principio su tamaño que enfatiza en más de una ocasión, su piel brillante y colorida, su mirada terrible, su veneno mortal y su natural maligno; combina así características reales y míticas. El pasaje es de una belleza bucólica innegable que parece digno de una descripción científica, con los detalles de su aspecto, con el señalamiento de la costumbre animal de sumirse en el lodo, con la auscultación de su entorno mediante su lengua bífida con la que huele y percibe el peligro inherente en la figura humana, pero también con los detalles míticos: el gran tamaño, el brillo de sus ojos y esa silenciada maldad que parece impeler a la bestia a atacar al indefenso pastor. Virgilio, a mi parecer,

[13] VERG., *Cul.*, 162-175. (Trad. de Arturo Soler Ruiz).

evoca aquí el miedo humano que es real y ficticio a la vez, razón última de que la serpiente sea el animal al que más fobia se le tiene.

Este miedo pareciera instintivo, David Jones así lo especificó y señaló que de allí podría provenir la configuración mítica de la gran serpiente y el dragón: el humano aún no olvidaría cuando la serpiente era un peligro, nuestra esencia simiesca se manifestaba en los mitos.[14] Pero habría que acotar que ese miedo no es instintivo, sino aprendido. Los antropoides criados por humanos, con su natural curiosidad, no desdeñan acercarse a las serpientes, no parecen tener ese miedo genético, por lo que sus cuidadores humanos deben enseñarles a temerlas. El célebre científico Carl Sagan llegó a postular la posibilidad de una impronta fóbica que se basara en temores a los reptiles mesozoicos.[15] Siguiendo una línea jungiana de pensamiento, se ha supuesto que, en el miedo a los ofidios, se reconoce un arquetipo que simboliza lo terrorífico en los seres que parecen ser tan diferentes a nosotros. Para el citado Richard B. Stothers, la respuesta yace en que el pensamiento mítico se ve reforzado por la visión científica que comprueba, o parece comprobar, parte de lo dicho por los ancestros a manera de leyendas.[16]

¿Puede que el mito de la Gran Serpiente se haya concebido a partir de avistamientos de auténticos ofidios enormes o fue supuesto a partir de huesos fósiles de animales que parecían serlo? Es imposible discernirlo, aunque siguen siendo posibilidades atractivas.[17] Los griegos, tanto en sus mitos como en su ciencia, consideraban que las serpientes eran de dos naturalezas ya terrestres, ya acuáticas, si bien, como veremos después, en realidad ambas provenían de un ancestro común. Los helenos, de tal suerte, designaban a estos animales con los términos ὄφις, δράκων, ἐχύδνα (*ophis, dracón* y

[14] David Jones, *An Instinct for Dragons*, *apud* R. B. Stothers, *op. cit.*, p. 237, n. 41.
[15] Carl Sagan, *The Dragons of Eden: Speculations on the Evolution of Human Intelligence*, pp. 138-151 *apud* R. B. Stothers, *op. cit.*, p. 237, n. 41.
[16] *Idem.*
[17] *Cf. ibid.*, pp. 221-222 y A. Mayor, *op. cit.*, pp. 166 y ss.

echidna).[18] A partir de esta prístina identificación, los griegos reclasificaban a las serpientes tomando en cuenta su apariencia, su hábitat, sus costumbres o el resultado de sus mordidas.[19] Los romanos, por su parte, las denominan, a más del común *serpens, anguis, draco, vipera* y *boa*. Para el comentarista virgiliano Servio, la diferencia entre ellas se reconocía por los lugares que habitaban: "las anguilas son de agua, las serpientes, terrestres; los dragones, de los templos",[20] por lo que se entendería que sólo los llamados "dragones" son criaturas sagradas; no obstante, el poeta Virgilio parece desacreditar dicha aserción de su comentarista al emplear indistintamente los términos y ello sin que podamos suponer que es simple sinonimia poética[21].

Muchas de las serpientes que aparecen en los poemas o historias antiguas pueden ser identificadas con animales que aún viven la tierra, pero lo que causa admiración es que muchas veces los autores antiguos les atribuyen proporciones que no corresponden con las medidas conocidas actualmente y dan pie a suponer que fantasean sobre una realidad. Aristóteles reporta que en África existen serpientes que miden casi 37 metros, Diódoro de Sicilia menciona unas aún mayores, de unos 46 metros que son capaces de luchar y devorar elefantes; se contaba que el rey egipcio Ptolomeo II poseía la piel de una serpiente de casi 14 metros y el periegeta Pausanias tiene reportes de tales criaturas africanas.[22] Actualmente, la serpiente de mayor tamaño en el continente negro es el pitón de las rocas que alcanza los diez metros a lo sumo.

[18] O *echis*. Juan Coderch (*Diccionario Español-Griego, s. v.* serpiente) cita además *aspis*, aunque como señalaré más adelante es una reclasificación dentro del grupo de las *echidnai*.
[19] *Cf.* A. S. F. Gow y A. F. Scholfield, *Nicander. The Poems and Poetical Fragments*, pp. 19-20.
[20] SERV., *Ad Aen.*, II. 204. La trad. es mía.
[21] *Cf.* Alejandro Curiel Ramíres del Prado, "Las serpientes en Virgilio: escamas de papiro y veneno de tinta", *Nova Tellus*, vol. 21, núm. 1, 2003, pp. 84-85 y R. B. Stothers, *op. cit.*, p. 235.
[22] ARIST., *HA*, 606b; D. S., III. x. 3; PAUS., II. xxviii. 1.

Rumores sobre gigantescas serpientes se extienden a India, el Medio Oriente y la propia Europa.[23]

De igual manera, los mares estaban plagados de gigantescas serpientes que recibían los nombres de *dracon*, pero también el de *ketos* o *scolópendra*. Si el término *dracon* refiere a una especie de anguila o serpiente marina, *ketos* puede señalar a una criatura parecida a la ballena o al delfín o incluso un gran pez;[24] *scolópendra*, finalmente, parece un gran pez con apéndices en su vientre que ha llevada especular si no se trataría de un gran calamar.[25] El punto a destacar es que nuevamente parece que fuera del sentido extraordinario de su tamaño, las criaturas descritas como monstruos marinos pueden, como los terrestres, derivarse de animales reales que se vieron mal observados y convertidos en criaturas de grandes proporciones, o, como especula Stothers, el posible avistamiento de dichas serpientes antiguas de un tamaño mayor en aquellos años de lo que ocurre hoy.

Sea una u otra cosa, el punto es que el miedo a lo desconocido provoca la concepción de lo monstruoso y que en ello se refleja precisamente lo que el humano teme y ello es lo que debe ser auscultado para discernir qué subyace en el miedo a las serpientes. Por lo visto hasta este momento, la posibilidad científica mencionada al principio de este apartado, no responde del todo a clarificar el miedo a la serpiente, por lo que es menester adentrarse en el mito y con ello reconocer qué nos aterra de estas criaturas y qué nos impele al propio tiempo a adorarlas.

[23] *Cf.* STR., II. i. 9 y XV. i. 28 y 45; ARR., *Ind.*, XV. 10; AEL., *NA*, VIII. 36; XVI. 41; XVII. 2; PLIN., *HN*, VIII. 37.

[24] *Cf.* R. B. Stothers, *op. cit.*, p. 232.

[25] *Ibid.*, p. 233.

Ctónicos y autóctonos

Como exploraremos a lo largo de éste y los siguientes capítulos, la tierra es la madre de todas las serpientes y todo ser serpentiforme es por tanto hijo de la tierra, lo que devendrá finalmente en el planteamiento de una hipótesis sobre la relación intrínseca entre lo femenino, lo terrígena y la serpiente. Los seres nacidos de la tierra –Gea en el mito– suelen ser denominados en relación con su madre como *gegenés* (γηγενής),[26] es decir, "nacidos o engendrados por Gea", tal como los Titanes o los Gigantes,[27] más también para aquellos que la tierra produce merced a su fertilidad,[28] estos seres terrígenos se conocen como ctónicos, neologismo proveniente de otro término para la tierra en griego: χθών. Dicha palabra cubre una gran semántica,[29] pero refiere finalmente "a la superficie exterior del mundo [...] tanto como al mundo mismo [...] opuesto al cielo",[30] por lo que aquellos "brotados del suelo", de ese suelo patrio, son llamados "autóctonos" (αὐτόχθώνες), designando primeramente a esos seres especiales que surgieron del suelo de manera milagrosa y dieron origen a la raza humana, para, en segundo lugar, comenzar a designar a los naturales de una región, a los lugareños o nativos,[31] pero

[26] Para algún otro término parecido, *cf.* St. Byz., *s. v.* Γῆ.

[27] *Batr.*, 7; A., *Pr.*, 353; S., *Tr.*, 1058 y E., *Ba.*, 996. El nombre gigante, incluso, parece compuesto del término "tierra" –ga–. *Cf.* P. Chantraine, *Dictionaire Étymologique de la Lange Grecque: Histoire des mots*, *s. v.*

[28] Así en el caso de Erecteo, *cf.* Hdt., viii. 55. Platón (Pl., *Plt.*, 269b) refiere de los "nacidos de la tierra" que cuentan los mitos y que no procreaban entre sí. De igual modo, el término es empleado para designar a los difuntos, entendidos igualmente como "hijos de la tierra, del subsuelo", *cf.* al respecto H. G. Liddell y R. Scott,, *op. cit.*, *s. v.* γηγενής.

[29] *Cf.* H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit.*, *s. v.*

[30] P. Chantraine, *op. cit.*, *s. v.* χθών.

[31] Para ambos sentidos, *cf.* H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit.*, *s. v.* αὐτόχθωνες.

que no dejaban de percibir que habían nacido de la misma tierra, su suelo patrio, o mejor dicho, "matrio".

Según señala Antonio Ruiz de Elvira, los antiguos griegos mencionaban siete tipos diferentes de mitos sobre la creación de la humanidad,[32] distinguiéndose a los autóctonos como uno de los más comunes y antiguos de la concepción para el origen humano. Dicho mito presenta dos subdivisiones, la primera posiblemente más antigua, nos señala a esos seres como producto espontáneo de la tierra –Gea o Ctonia–, sin previa fecundación, siembra o riego y por tanto carente de padre alguno; el segundo tipo cuando el ser creado proviene de que la tierra recibió de alguien una clase de fecundación y por tanto funge como una especie de padre, y que ya tendremos ocasión de examinar con el mito de Erecteo-Erictonio. El citado autor español apunta doce autóctonos,[33] yo encontré otros dos a más de los mencionados por el filólogo,[34] si bien es usual que todos ellos sean epónimos de la región o del pueblo de la zona en que surgieron, muchos también presentan genealogías ordinarias. Lo que es poco común es que dichos autóctonos muestran una naturaleza serpentina.

Los hijos espontáneos de Gea, divinos o semidivinos, suelen presentar una naturaleza serpentina que denota de hecho su ascendencia terrígena como tendremos oportunidad de reconocer en más de uno de los mitos que examinaré; por lo que resulta extraño que los autóctonos

[32] Antonio Ruiz de Elvira, *Mitología clásica*, p. 108. A saber, por metamorfosis de hormigas, nacidos de árboles o piedras, brotados de la tierra o autóctonos, procreados por los dioses mediante unión sexual con una mujer y creados o fabricados por los dioses en general o Zeus en particular.

[33] A saber, Cécrope, Cránao, Céleo, Lélege, Alalcomeneo, Disaules, Cabiro, Cres, Macedón, Ogiges, Pelasgo y Argos Panoptes. *Cf.* PHOT., *Lex.*, *s. v.* Δισαύλης; PAUS., II. v. 6; III. i. 1, y A. Ruiz de Elvira, *op. cit.*, p. 109.

[34] Coreso (PAUS., VII. ii. 7) y Rodo, autóctono de la isla que llevaría su nombre, Rodas (PHOT., *Bibl.*, 186, 141a). También egipcios, arcadios y tebanos se arrogaban el término de autóctonos (PHOT., *Lex.*, *s. v.* αὐτόχθων; HARP., *s. v.* αὐτόχθωνες) y ello sin contar otros dioses menores o démones como los Curetes, los Coribantes y los Telquines y los autóctonos múltiples como los espartos de Tebas o Cólquide.

no suelan poseer tal característica, de hecho parece que sólo Cécrope, autóctono del suelo ático, sea señalado como un ser híbrido, de dos naturalezas (διφυής):[35] "Cécrope, de acuerdo con la forma original de su nombre, que era Cércope, 'hombre con cola', era mitad serpiente y mitad humano. Serpiente porque había nacido de la tierra, pero en parte también tenía forma humana".[36] La autoctonía de Cécrope, a diferencia de los otros como él en suelo griego, era incuestionable por su propia apariencia que lo denotaba como hijo de Gea.[37] Su hibridismo regularmente era señalado de esta guisa, nombrando a su parte serpentina como *draco*[38] o en otras ocasiones como "fiera",[39] término usual para la serpiente igualmente. El cómico Éupolis juega con la terminología y con las relaciones entre los peces y las serpientes, que ya exploraremos, y dice jocosamente: "dicen que Cécrope tiene lo de arriba de varón hasta cerca del culo, las cosas de abajo como una pescadita".[40] Fuera de esta alusión que no es del todo aleatoria, queda claro que la naturaleza de Cécrope es cercana a lo divino, puesto que *draco* puede referir a la serpiente como tal ser, bestia que por su tamaño o fiereza expresa su calidad fuera de lo normal,[41] un dragón. Tal será la gran serpiente que derrote Cadmo en tierra beocia y también la que custodiaba el jardín de las Hespérides. Dice al respecto Aristófanes: "Cécrope, héroe

[35] E., *Ion*, 1163-1164; Eup., *Fr.*, 156; Ov., *Met.*, ii. 555; Apollod, iii. xiv.1; Eus., *PE*, X. xii. 6; *Suid.*, *s. v.* **Κέκροψ, Παράχω** y Schol. ad Ar., *Pl.*, 773.

[36] Karl Kerenyi, *Los héroes griegos*, p. 231.

[37] Literalmente así enunciado en Higino (*F.*, 48). Si bien, más adelante el mismo autor le otorga como padre a Vulcano, es decir, Hefesto del mito heleno (*F.*, 68), es posible sea una confusión con el también autóctono y sí hijo del dios en el mito común, Erictonio-Erecteo.

[38] E., *Ion*, vv. 1163-11164 y *Fr.*, 930; Ar., *Vesp.*, 438 y Apollod., iii. xvii. 7.

[39] Suid., *s. v.* **Κέκροψ**.

[40] Eup., *Fr.*, 156: **καὶ τὸν Κέκροπα τἄνωθεν ἀνδρός φασ' ἔχειν μέχρι τῶν κοχωνῶν, τὰ δὲ κάτωθεν θυννίδος**. (La trad. es mía). El término **θυννίδος** refiere al atún hembra o a un pequeño atún, dada la naturaleza cómica traté de dar una idea que resultara oportuna, ya que desconocemos el contexto del fragmento.

[41] *Cf.* Serv., *Ad Aen.*, ii. 204. Si bien es intercambiable con el usual "serpiente" (**ὄφις**), *cf.* H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit.*, *s. v.* **δράκων**.

soberano, hijo de serpiente por la parte de los pies";[42] jugando con un patronímico de su invención, "dracóntides", imaginamos su gigantesca y monstruosa forma doble como naturalmente aterradora, digna de la naturaleza atemorizante de lo divino, Cécrope forma parte de ese *mysterium tremendum*. Ática será el territorio de ese que Licofrón llama: "dominio del biforme dragón terrígena",[43] y aquellas que viven junto a Cécrope son *drácaulos* como llamó Sófocles a las hijas de tan extraña criatura.[44] Pero ese ser monstruoso no dejaba de ser un "héroe" como ya lo clama el personaje aristofánico.

A pesar de que la narración y los elementos míticos parecen de gran antigüedad y de que en los textos homéricos resulta claro que ya se conocían tales leyendas,[45] lo cierto es que nuestras fuentes más antiguas sobre el mito de Cécrope provienen de la época clásica (siglos V a IV a. C.), precisamente de un momento histórico que debe aquilatarse para entender el mito del autóctono y su relación con lo serpentino y lo monstruoso. Durante estos siglos, Atenas y sus habitantes incrementaron su dominio político y ello les permitió un desarrollo paralelo en su cultura artística, surgiendo los conocidos como "atidógrafos", escritores de un género literario que se especializaba en describir todo lo concerniente con la historia y la mitología de la región Ática donde se encontraba la famosa ciudad, una suerte de "invención" tradicional de tendencia política que mitificaba sus instituciones con el fin de forjar una identidad nacional para el pueblo.[46] Todo comenzaba con la noción de que, a diferencia del resto de los griegos, ellos, los atenienses, no descendían de un ser humano, sino de su suelo blanco y rojizo, la tierra ática podía engendrar hombres en lugar de animales salvajes...[47] porque

[42] AR., *Vesp.*, v. 438.
[43] LYC., vv. 110-111. (Trad. de Lorenzo Masciliano).
[44] S., *Fr.*, 643.
[45] *Cf.* HOM., Il. 547-551 y vii. 81.
[46] *Cf.* Robert Parker, "Myths of Early Athens", en *Interpretations of Greek Mythology*, p. 187.
[47] K. Kerenyi, *op. cit.*, p. 231.

lo monstruoso tendría que quedar fuera de la ecuación, Cécrope, con todo y su naturaleza biforme, no podía ser considerado así.

Sobre la idea de que lo autóctono no era sino lo nativo opuesto a lo inmigrante, el mito tendió a lo literal y enfatizó el concepto de que eran "nacidos de la misma tierra", después de todo los atenienses podían reclamar una larga historia en su suelo natal.[48] Pero esta autoctonía era una forma de esnobismo: los atenienses eran invitados a despreciar a otros estados, principalmente a los de raigambre doria, como los espartanos que se erguían como sus grandes enemigos en aquellos días; de igual forma, era parte de una conciencia de clase que diferenciaba a los indígenas de los *metecos*, término con que se designaba a aquellos extranjeros –aunque fueran griegos también– que habitaban en la ciudad. Sólo los atenienses tenían una auténtica relación de ciudadanía, la tierra la poseían por derecho de nacimiento y no de depredación como los espartanos, su primer rey había surgido de la tierra.[49] Todavía en el siglo IV a. C., cuando ya la sombra de Macedonia amenazaba a los atenienses y su libertad por derecho, Demóstenes clamó: "Sólo vosotros sois, entre todos, autóctonos"[50] y un ánimo patriótico será el resultado de la construcción de esta mitología que, como trataré de probar, tenía su asiento en una tradición milenaria que tomó un sesgo particular:

> Cuando en la cuarta centuria los atidógrafos configuraron una cuenta sistemática del crecimiento de la civilización en el Ática, él (*sc.* Cécrope) se convirtió en figura clave que introdujo las instituciones básicas primigenias de un modo de vida que se alejaba del barbarismo; atrajo a los áticos a reunirse en las doce tribus y estableció los primeros rituales atenienses [...]

[48] *Cf.* R. Parker, "Myths of Early Athens", en *op. cit.*, p. 195. Estudios arqueológicos prueban que desde tiempos micénicos (siglo XIII-X a. C.), el Ática estaba habitada y que estos no sufrieron la invasión-emigración de los dorios que desplazaron a otros micénicos a las islas Cícladas o al Asia Menor.

[49] *Cf.* HDT., VII. 161; E., *Fr.*, 50 y TH., VI. lxxvii. 1.

[50] *Apud* HARP., *s. v.* αὐτόχθονες.

> eventualmente se le acreditó como el fundador de muchas instituciones, incluyendo la del matrimonio.[51]

Pero esta reconfiguración del prístino padre en héroe cultural no fue algo que ocurriera antes del citado siglo IV con el historiador Filócoro.[52] Aquella época fue el tiempo de la explosión filosófica que promovían los sofistas y los filósofos áticos como Sócrates y Platón, pero que cimentaba sus enseñanzas en la vieja reflexión de los así conocidos filósofos naturalistas quienes buscaban la "razón" de los hechos todos, incluyendo los mitológicos. Un proceso de racionalización se extendió con rapidez y se valieron de él para transformar al antiguo ser biforme y monstruoso en una suerte de hombre cuya dualidad se debía a que había llevado a los atenienses del salvajismo a la civilidad, principalmente porque descubrió el origen doble de los hombres que no sólo eran procreados por una madre, sino también por un padre, instituyendo el matrimonio que ya reflejaría la doble línea de ascendencia y alejaría a ambos de la promiscuidad.[53] Fue tal el ánimo por comprender el sentido doble de su naturaleza por medios no fantásticos, que se adjudicó a Cécrope una nacionalidad egipcia y que, por avecindarse en Ática, se le llamaría *difyés* (de dos naturalezas); incluso se habló de un bilingüismo como razón de tal término, aunque con ello rompían con el concepto de autoctonía literal[54] y preferían entonces uno simbólico, el *sinecismo* o fusión de las diversas gentes que vivían en las tierras áticas para que formaran una comunidad,[55] incluso se mencionaba que levantó un censo de población al solicitar a cada hombre, mujer y niño que trajera una piedra (λᾶας) y la arrojara al centro de la asamblea popular, contabilizando veinte mil y formando desde entonces el pueblo

[51] R. Parker, *op. cit.*, pp. 197-198.
[52] Philoch., *FHG*, 328 F94-98, *apud* R. Parker, *op. cit.*, p. 198, n. 45.
[53] *Cf. Suid.*, *s. v.* **Κέκροψ** y K. Kerenyi, *op. cit.*, p. 231.
[54] Philoch., *FHG*, 328 F93 y *Suid.*, *s. v.* **Κέκροψ**.
[55] Str., IX. i. 20.

(λαός).[56] Finalmente, también le fue adjudicada una medida social y económica: ordenó que sobre las tumbas de los muertos se sembrara trigo y con ello se restituyera aquella tierra a los vivos.[57] El reinado de tan sabio monarca se había extendido por cincuenta años.[58]

A partir de estas racionalizaciones del mito se construyó una verdadera dinastía ática de reyes que seguía la tendencia historicista de aquellos años. Heródoto fue el primero en esbozar dicha visión:

> En la época que los pelasgos ocupaban el país que hoy en día se denomina Grecia, los atenienses eran pelasgos y recibían el gentilicio de cránaos;[59] en el reinado de Cécrope recibieron el apelativo de cecrópidas; cuando Erecteo heredó el trono, pasaron a llamarse atenienses;[60] y, cuando Ión, hijo de Juto, se convirtió en su caudillo, recibieron, en su memoria, el nombre de jonios.[61]

Para el halicarniense, los atenienses no distaban del resto de los griegos que tenían como antepasado en común a un pueblo casi mítico, quedando entredicho si no eran descendientes del autóctono Pelasgo. El llamarlos cránaos remitía a otro héroe ático de ese nombre, Cránao, y dificultaba la asignación de Cécrope como autóctono y, por lo que muy pronto también el supuesto Cránao fue considerado autóctono por igual;[62] de hecho, no fue el único, se retomaron otros nombres como antecedentes del reinado de Cécrope y muchas veces entendi-

[56] SCHOL. AD PL., *O.*, IX. 68.

[57] CIC., *Leg.*, II. 63.

[58] PHILOCH., *FHG*, 328 F93.

[59] "Habitantes de la altura", tal vez por su asentamiento en la Acrópolis, *cf.* PL., *O.*, VII. 82 y AR., *Ach.*, 75 y *Lys.*, 481.

[60] Aunque existe el epónimo "erecteidas", se llamaban atenienses por Atena, que lo había criado.

[61] HDT., VIII. 44. (Trad. de Carlos Schrader).

[62] APOLLOD., III. XVIII. 6.

dos también como autóctonos.[63] Hubo magnos esfuerzos por localizar temporalmente el reinado del mítico ser monstruoso, convertido ahora en rey mortal:[64]

> Antes de los tiempos de Deucalión tuvieron por rey a Cécrope, al que, dado que toda antigüedad es pura fábula, presentan como biforme, ya que fue el primero en unir en matrimonio un varón y una hembra. Le sucedió Cránao, cuya hija Atis dio nombre a la región. Tras él reinó Anfictiones que fue el primero en consagrar la ciudad a Minerva y le dio el nombre de Atenas.[65]

De tal suerte, la historia de Cécrope y la realeza ática, ya para tiempos de Justino a quien he citado, es una mera *fabula*, una hablilla imaginaria, pero no fue siempre así y ha llegado el momento de regresar al principio mítico monstruoso que envuelve al autóctono y a sus descendientes directos que se unen a la diosa patrona de una manera harto interesante.

Volvamos ahora a la monstruosa criatura biforme cuyo cuerpo de la cintura para abajo era cual el de una serpiente gigante,[66] un verdadero dragón. Se entiende que Cécrope nació en la tierra ática, en aquella zona donde habría de levantarse Atenas, tierra que por ello se denominó Cecropia en honor a su insigne autóctono y que conservó ese apelativo

[63] Así Acteo (*cf.* PAUS., I. vi. 1) que fue reputado como autóctono en Estéfano de Bizancio (ST. BYZ., *s. v.* **Κεκρώπειοι**). Perifas también es entendido como rey antecesor de Cécrope. *Cf.* ANT. LIB., 6.

[64] (EUS., *PE*, X. ix. 8.) Eusebio lo localiza después del diluvio, en tiempos de la caída de Faetonte desde el carro del sol, para después entender que Erecteo, sucesor de Cécrope, reinó al mismo tiempo en que Core fue raptada y Zeus raptó a Europa y Cadmo llegó a Tebas. (*Cf.* también CLEM. AL., *Strom.*, I. cxxxix. 3).

[65] JUST., II. vi. 7-10. (Trad. de José Castro Sánchez).

[66] Sobre el tamaño de Cécrope, confróntense la alusión de orden etimológico que aparecen en Filócoro (*FHG*, 328 F93): **μῆκος σώματος οὕτω καλούμενος**. Para la etimología del nombre *cf.* P. Chantraine, *op. cit.*, *s. v.* **Κέκρωψ**.

como se comprueba numerosas veces en el mito y la literatura;[67] que Cécrope era hijo de Gea por tanto,[68] pero no es usual que se le adjudique dicha ascendencia en razón, como vimos, de que se destacara mejor su autoctonía, pero como reconoce el propio geógrafo Estrabón:

> Ni siquiera dicen lo mismo sobre ellos [sc. los antiguos fundadores del asentamiento] todos los escritores, como ya se evidencia en los mismos nombres. *Actice*, por ejemplo, dicen que deriva de Acteón; Átide y Ática de Átide, la hija de Cránao, por el cual los habitantes se llamarían también cránaos; Mopsosia de Mópsose, y Jonia de Ión, el hijo de Juto; y Posidonia y Atenas por los dioses epónimos.[69]

Actice, Átide, Ática, Mopsosia, Jonia, Posidonia o Atenas, todos eran nombres que se adjudicaban a la región de la que había brotado Cécrope, Cecropia parece un término antiguo, pero no ancestral. Ante la variedad de nombres, los mitógrafos griegos lanzaban sendas leyendas que los justificaran como ya podemos notar en el fragmento de Estrabón.[70] De todas es menester destacar la que refiere a Acteón. Según dice Pausanias,[71] éste fue el primero en reinar en el territorio, y Elio Herodiano,[72] siguiendo a un tal Faborino, lo denomina autóctono, si bien es difícil definir si lo considera un brotado de la tierra o un simple habitante del lugar dada la semántica del término para las fechas en que

[67] *Cf.* HDT., VII. 141; E., *Ph.*, v. 855, y AR., *Plu.*, vv. 771-773. Plinio el Viejo (*HN*, VII. 195) señala que Cécrope dio nombre a la ciudadela de Atenas, dato que corrobora Estrabón (IX. i. 20), pero Isidoro de Sevilla (*Orig.*, XV. i. 44) sostiene aún que Cecropia era la tierra ática.

[68] *Vid. supra*, p. 70, nota 37.

[69] STR., IX. i. 18. (Trad. de Juan José Torres Esbarranch).

[70] Mopso sería quien daría nombre a Mopsosia, otro antiguo nombre del Ática, que parece aludir al famoso adivino que fundó la ciudad de Colono cercana al Ática (*cf.* Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana, s. v.* Mopso).

[71] PAUS., I. ii. 6.

[72] HDN., *De Prosodia Catholica*, III. i. 344.

éste escribe; si bien corrobora la cita del etnógrafo al referir que reinó sobre el país y que tanto la región como su pueblo se nombraron por él. La mezcla entre los dos personajes parece obvia cuando descubrimos que las hijas de Cécrope se adjudican también a Acteón.[73] Tal vez para poder enlazarlos correctamente, los áticos inventaron un matrimonio entre el autóctono Cécrope y la hija del antiguo autóctono Acteón, pero reconociendo que durante el reinado del yerno, la tierra conservó el apelativo de Actea.[74]

Sin embargo, aquella zona peninsular de Grecia estaba destinada a ser patrimonio de la diosa Atena y sería precisamente gracias a Cécrope, como contaba el mito. Parece que la relación entre Cécrope y Atena había iniciado desde su propio nacimiento: en Mégara se adoraba a Atena Gaviota y Hesiquio refiere que la diosa, disfrazada de esa ave, cubrió bajo sus alas a Cécrope y lo transportó hacia Mégara,[75] la razón o consecuencias de este hecho se pierden, pues la cita es exigua, pero da buena cuenta de que el autóctono y la diosa estaban unidos desde un principio y mucho antes de la famosa competencia entre los dioses que exploraremos en un momento. Cécrope desposó a Agraulo,[76] hija de Acteón como vimos, y tuvo varias hijas: Agraulo, Herse y Pándroso, y un hijo, Erisictón.[77] Es posible que el nombre de la madre y la hija primera, aludieran al término "campo" (αγρός) y significaran algo así como "la que habita los campos",[78] sus otras hijas refieren también a

[73] *Cf. Suid., s. v.* Foinih/ia gra/mmata. En esta enciclopedia se asegura que Acteón proviene de Fenicia y que trajo las letras a Grecia.

[74] Así especificado en Pausanias (I. ii. 6). Para una idea diferente, *cf.* SCHOL. AD A. R., XIV. 23.

[75] HSCH., *s. v.* Αἴθυα.

[76] APOLLOD., III. xiv. 2. En Estéfano de Bizancio (ST. BYZ., *s. v.* Ἀγραυλή) el nombre es Agraule.

[77] APOLLOD., III. xiv. 2. A éstas Estéfano de Bizancio (ST. BYZ., *s. v.* Εὐρωπός) agregaba a Oritia, normalmente considerada hija de Erecteo y raptada por Bóreas. *Cf.* P. Grimal, *op. cit., s. v.* Bóreas.

[78] *Cf.* K. Kerenyi, *op. cit.*, p. 234. Según refiere la glosa de Estéfano de Bizancio (*siglo v.* Ἀγραυλή) una u otra de las mencionadas heroínas serían la epónima de la Agrile,

diversos aspectos feraces,[79] y su hijo recibe el epónimo "el que protege la tierra",[80] por lo que toda la familia parece relacionarse con el principio de fertilidad que se encarnaba en la diosa protectora del país, puesto que Agraulo es un epíteto para Atena que se le otorgaba en ciertas ceremonias mistéricas.[81]

Durante su reinado se habría de producir la famosa contienda entre Atena y Poseidón por el patrocinio de la región y era un mito que los mencionados atidógrafos repetían con profusión y orgullo y aunque muchos de los datos son oscuros, Cécrope estaba definitivamente envuelto en el asunto y lo serpentino tendrá una importancia suma. La disputa entre los dioses tenía origen en su deseo por patrocinar el territorio del Ática y convertirse en la deidad *poliade*[82] o protectora; el papel que suele jugar Cécrope en todo ello puede ser el de simple espectador, pero usualmente es el juez en la disputa[83] y es Jenofonte quien asevera que pudo sentenciar acerca de la "virtud" divina.[84]

> Poseidón llegó el primero al Ática y golpeando con su tridente en medio de la acrópolis hizo brotar un mar, al que ahora llaman

uno de los demos o zonas citadinas de Atenas.

[79] *Cf.* St. Byz., *s. v.* **Ἀγραυλη**.

[80] *Cf.* K. Kerenyi, *op. cit.*, p. 234.

[81] *Idem.*

[82] O "de la ciudad", también denominado dios o diosa Poliuco o Poliátide (*cf.* al respecto, A. Ruiz de Elvira, *op. cit.*, p. 66). Podríamos especular que estas leyendas se acuñaran precisamente en tiempos de la reconfiguración de las ciudades griegas en *polis* o ciudades estados, allá por el siglo VIII a. C. y donde se retomaran los antiguos cultos autóctonos destacando a la deidad primordial y asegurando asimismo el segundo sitio a otro dios, normalmente el derrotado.

[83] Como simple espectador (*cf.* Call., *Fr.*, 260, vv. 25-26; como juez: x., *Mem.*, III. v. 10 y Call., *Fr.*, 194, vv. 66-68). A veces son los propios dioses los que fungen de jueces precedidos o no por Zeus (*cf.* Hyg., *F.*, 164) pero ateniéndose al testimonio de Cécrope igualmente.

[84] x., *Mem.*, III. v. 10: **Ἆρα λέγεις τὴν τῶν θεῶν κρίσιν, ἣ οἱ περὶ Κέκροπα δι᾽ ἀρετὴν ἔκριναν.**

> Erecteo.[85] Después llegó Atenea, y habiendo puesto a Cécrope como testigo de su posesión, plantó un olivo, que ahora se muestra en el Pandrosío…[86] el país fue otorgado a Atenea, pues según el testimonio de Cécrope ella había sido la primera en plantar el olivo. Entonces Atenea denominó a la ciudad Atenas, según su nombre.[87]

Con leves variantes, éste es el relato común.[88] Cabe destacar que el testimonio de Cécrope es determinante y que adjudica, casi podríamos decir mañosamente, la primacía a la diosa, aunque el dios haya llegado antes, pues si bien el texto señala que ella la primera en "plantar el olivo", un indicativo del precioso don que es dicho árbol y su fruto, no deja de intrigar que se recalque precisamente la calidad de "primera" de la diosa, lo cual puede deberse a que ella ya era la diosa protectora antes que él, ya histórica, ya mitológicamente.

Cuenta otra fuente antigua[89] que Atena había nacido en la isla de Rodas. Helio, el sol, enamorado de la joven ninfa, o acaso diosa, Rodo[90] tuvo con ella a los helíadas, los autóctonos de la isla; según cuenta Diódoro de Sicilia,[91] y para que Atena los favoreciera, comunicó a sus

[85] De hecho, un pozo de agua salada (PAUS., I. xxvi. 5) que producía un rumor de olas cuando soplaba el viento del sur. La huella del tridente del dios se reconocía aún en la roca, según cuenta Estrabón (IX. i. 16), y Virgilio (*Georg.*, I. 12 y ss.) añadirá que también saltó del golpe un caballo, animal que domaría después Atenea a fin de hacerlo ayuda en la agricultura.

[86] Contaba Pausanias (I. xvii. 2) que aún se veía en su tiempo y era el mismo, pues, aunque los persas lo habían incendiado, ese mismo día había retoñado. Todavía hoy puede observarse un olivo en las ruinas del templo en la Acrópolis.

[87] APOLLOD., III. xiv. 1. (Trad. de Margarita Sepúlveda.)

[88] *Cf.* también, HDT., VIII. 55; OV., *Met.*, VI. 70-82; PLU., *Thes.*, 19; HYG., *F.*, 164; PAUS., I. xxiv. 5 a xxvi. 5; SERV., *Ad Georg.*, I. 12; PLACID., VII. 185 y *Myth. Vat.*, I. 2, II. 119.

[89] PI., *O.*, VII. 32-49.

[90] Sobre su linaje que ya la hace hija de Afrodita con Poseidón, ya de éste con la ninfa Halia (*cf.* P. Grimal, *op. cit.*, *s. v.*) Para el papel de madre de los autóctonos rodios (*cf.* PHOT., *Bibl.*, 141a).

[91] D. S., V. lvi. 5-7.

vástagos que aquellos que primero ofrecieran sacrificios a la diosa, la tendrían de su parte... los heliádas se apresuraron a cumplir el consejo paterno, pero no realizaron dichos sacrificios con el debido cuidado, en cambio, Cécrope, si bien lo hizo más tarde, lo llevó a cabo de forma correcta. Esta leyenda nos hace patente que Atena siempre está de parte de Cécrope y éste del de ella, ambos están indisolublemente unidos: ella era como una gran madre-ave que acunaba entre sus alas a su crío, sólo que de ese "huevo" había salido una serpiente que no un polluelo.[92]

El testimonio de Cécrope fue determinante para que la diosa prevaleciera y esto, si resuena a confabulación, también tiene un eco de corte jurídico, puesto que mientras Atena tenía un testigo de sus actos,[93] Poseidón, aunque llegó primero, no buscó el respaldo de una voz natural, la diosa señalaba el camino de la vida ática: el orden y la ley, el juicio y las sentencia, la civilidad prevaleciendo a la autocracia, todo ello acorde con la tendencia nacionalista de los atidógrafos.[94]

Un sesgo patriotero se reconoce en la reelaboración que del mito conserva Agustín de Hipona atribuyéndolo al erudito romano Varrón[95] y que ya parece demasiado racionalizado. Habiendo aparecido de súbito en el Ática un olivo y un chorro de agua, el rey Cécrope consultó el oráculo délfico sobre la interpretación de este fenómeno. La pitia aclaró que eran los dones de los dioses y que debían decidir como ciudadanos cuál de las dos deidades daría nombre a la ciudad. Los ciudadanos votan: los hombres por Poseidón, las mujeres por Atena, vence la diosa y el dios indignado inunda la región; por lo que, para aplacar su cólera, se priva a las mujeres del voto y se prohíbe que los hijos lleven el matronímico. Esta leyenda de cargada esencia misógina, muestra las discrepancias que desde antiguo se presentaban en el Ática y que son rastreables en la

[92] Sobre la metáfora con el ave maternal, confróntese lo dicho antes (*vid. supra*, p. 51 y nota 190).

[93] *Cf.* R. Parker, *op. cit.*, p. 198.

[94] Al parecer, el mito datería como tal del 470 a. C. (*cf.* R. Parker, *op. cit.*, p. 199).

[95] Aug., *C.D.*, xviii. 9.

misma arqueología,[96] pues mientras en el siglo VII los ajuares funerarios no hacen distinción de géneros, a partir de entonces y sobre todo en los siglos clásicos, las diferencias son tan marcadas que se relacionan con cambios sociales de orden conservador y endémico, pues son sólo rastreables en Atenas.

Traigo esto a colación porque resulta paradójico que una diosa fuera considerada la patrona de una ciudad tan cargadamente patriarcal como lo fue Atenas... tal vez porque en un principio no lo fue, y aquí debemos introducir al segundo personaje serpentiforme del mito ático: Erictonio-Erecteo.

Contaba el mito que Zeus, advertido de que un hijo que nacería de su esposa Metis –la astucia personificada– habría de ser más fuerte que él, decidió engullir a su consorte que se hallaba embarazada. A pesar del éxito de su argucia, puesto que con ello no sólo poseyó por siempre esa hábil virtud que hasta entonces sólo habían ostentado las diosas, Zeus ya había engendrado a Atena y ésta pugnaba por salir.[97] Invirtiendo el orden femenino nuevamente, puesto que ellas paren por debajo, el dios habría de hacerlo por arriba y terribles dolores de cabeza lo aquejaban, al punto que mandó traer al herrero Hefesto para que éste ya con su marro, ya con su hacha, le abriera el cráneo. Reticente, el dios de los pies deformes asestó el golpe y dando un grito de victoria salió Atena:

> Un religioso temor se apoderó de todos los inmortales al verla. Y ella, delante de Zeus egidífero, saltó impetuosamente de la cabeza inmortal, agitando una aguda jabalina. El gran Olimpo se estremecía terriblemente, bajo el ímpetu de la de ojos de lechuza. En torno suyo, la tierra bramó espantosamente. Se conmovió, por tanto, el ponto, henchido de agitadas olas, y quedó de súbito inmóvil la salada superficie. Detuvo el ilustre hijo de Hiperión sus corceles de raudos pies por largo rato, hasta

[96] *Cf.* Robin Osborne, *La formación de Grecia, 1200-479 a. C*, pp. 105-106.
[97] Para el mito de Metis y su hija, *cf.* HES., *Th.*, 886-900 y 924-926.

> que se hubo quitado de sus inmortales hombros las armas divinales la virgen Palas Atenea. Y se regocijó el prudente Zeus.[98]

Igualmente sobrecogido quedó Hefesto quien se prendó de la diosa. Volvió a su fragua y elaboró una hermosísima coraza para obtener con ello a la doncella, la presentó ante Zeus y le rogó a cambio de tal presente la mano de Atena; advierte el dios padre que ya ha permitido la virginidad de su hija, pero que si el dios está dispuesto puede intentar capturarla... ¡El padre permite la violación! Tanto se apresura Hefesto, con todo y su cojera, por alcanzar a Atena, como ésta por evitarlo, la alcanza, mas eyacula precozmente el dios sobre el muslo de la diosa y ésta con repugnancia recoge con un copo de lana el fluido y lo arroja de sí. La Tierra, fértil, se preña con la fecundación divina y brota un niño con la parte baja de serpiente, a quien se llamó Erictonio puesto que surgió del suelo (χθών) a causa de la disputa (ἔρις) de ambos.[99] Atena se siente responsable del pequeño ser y decide criarlo.[100] Así las cosas, Atena escondió al pequeño monstruo en una cesta de mimbre redonda y marchó con él a Atenas, según apunta Apolodoro, el deseo de la diosa era hacer inmortal al pequeño.[101]

Por aquellos días, Palas Atena se halla atareada fortificando su ciudad y decide encomendar a las hijas de Cécrope su misteriosa cesta, prohibiendo que la abrieran. Marcha la diosa en busca de un monte que pueda colocar como defensa de su *polis*; pero, he aquí que la curiosidad pica a las jóvenes, tal vez como dice el moralista Higino: "como la especie humana es ambiciosa y trata de conseguir más de lo que con frecuencia está permitido, las jóvenes abrieron la cesta".[102] Las

[98] *hHom.*, 28. (Trad. de Alberto Bernabé Pajares).

[99] *Cf.* APOLLOD., III. xiv. 6; HYG., *F.*, 166 y PROCL., *H.*, VII. 9-10.

[100] Los antiguos sostenían la virginidad de la diosa, no obstante que se le reconocía como madre (*cf.* E., *HF*, 771 y PAUS., V. iii. 2) y que no se dejaba de lado la posibilidad de que el dios hubiera conseguido su cometido, como sospecha Ruiz de Elvira (*cf. op. cit.*, p. 352) a partir de dos textos (E., *Ion*, 269-270 y OV., *Met.*, II. 748-750).

[101] APOLLOD., III. xiv. 6.

[102] HYG., *Astr.*, II. xiii. 1. (Trad. de Guadalupe Morcillo).

fuentes varían en quiénes de las hijas burlaron a la diosa; la cesta le fue encomendada a Pándroso, y son Herse y Agraulo las que usualmente abren el misterioso mimbre;[103] otros señalan que sólo fue Agraulo la atrevida,[104] y otro, finalmente, que fueron las tres.[105] Una corneja, ave de Atena por entonces y de un bello plumaje blanco, fue a avisarle y la rabia de la diosa no sólo se dirigió a las desobedientes mortales, sino a la propia corneja por chismosa condenándola a que se apartara de ella y transformó su plumaje de blanco en negro.[106] Las Cecrópidas tuvieron en la visión el castigo, pues aterradas se arrojaron desde la Acrópolis. ¿Qué fue lo que vieron? Entenderíamos que al pequeño Erictonio cuyo cuerpo serpentiforme las habría desquiciado[107] y que fuera esta forma la que corroborara a éste como un autóctono; pero también era tradición aceptada que el pequeño era completamente antropomorfo, pero que lo acompañaba una o dos serpientes,[108] éstas como animales custodios del "hijo" divino. Una tercera posibilidad es que el propio Erictonio fuera una serpiente, que luego de descubierta fue a refugiarse al templo de la diosa, por lo que posteriormente fue representada detrás del escudo de la famosa Atenea Partenos.[109]

Aquí la tradición se distorsionaba y confundía, se atribuía indistintamente a Cécrope, Erictonio y Erecteo, un héroe que por lo regular se consideraba plenamente humano y rey posterior de la ciudad, la institución de diversos sacrificios, fiestas, estatuas de culto y templos en honor de la diosa, como si todos ellos no fueran sino el mismo autóctono y muy probablemente lo fueran.[110]

[103] Así en PAUS., I. xviii. 2 y APOLLOD., iii. xiv. 6.

[104] OV., *Met.*, II. 560 e HYG., *F.*, 166.

[105] HYG., *Astr.*, II. xiii. 1.

[106] OV., *Met.*, II. 543 y ss.

[107] Así se entendería en HYG., *F.*, 166 y *Astr.*, II. xiii. 2.

[108] E., *Ion*, vv. 20-26. Eurípides incluso señala que de aquí es la tradición ática de colocar pulseras con forma de serpientes a los niños.

[109] HYG., *Astr.*, II. xiii. 1 y PAUS., i. xxiv. 7, respectivamente.

[110] Para Cécrope, *cf.* STR., IX. i. 20 y ii. 18; PAUS., I. xxvii. 1; para Erictonio, *cf.* PLIN., *HN*, VII. 202; AEL., *VH*, III. 38 y HYG., *Astr.*, II. xiii. 1-2, así como K. Kerenyi, *op. cit.*, p. 235.

No podemos resistirnos a notar las semejanzas entre Cécrope y Erictonio, aunque el primero suela representarse como un testigo nuevamente de la disputa entre dioses,[111] incluso entre el nombre del hijo de Cécrope, Erisictón, y este nuevo personaje. El mito de tal nacimiento ya aparece en el canto segundo de la *Ilíada*,[112] posiblemente una interpolación, pero afirmando al menos que ya sería tradición fija desde el siglo VI, fecha aproximada de la edición escrita de los cantos homéricos, sólo que allí el niño nacido del suelo ático se llama Erecteo.[113] Como referí hace un momento, este último, fue uno de los reyes que continuaron gobernando en Atenas y epónimo de unas de las tribus que integraron la *polis*, pero como asegura Robert Parker, es claro que los atenienses comprendían que todos estos autóctonos formaban parte de sus mitos nacionales que los corroboraban como poseedores de aquella tierra que producía a sus primeros padres y reyes:[114]

> Se introduce al usual compañero de Atena, Hefesto, como un tipo de padre para sus hijos (sc. los proto-atenienses), de tal suerte, los atenienses son "hijos de los dioses bienaventurados" (E., *Med.*, 825), viviendo en "la tierra más amada por los dioses" (A., *Eum.*, 869), no hay más garantía de prosperidad que ésta. Como "hijos de Hefesto", los atenienses estaban señalados, de forma intrigante, como un pueblo tecnológico (A., *Eum.*, 13) y podemos preguntarnos si este concepto era más popular fuera del Ática que dentro de ella, y si en Atenas sería apreciado por los caballeros, reconocidos como ceramistas.[115]

[111] R. Parker, *op. cit.*, p. 193.

[112] HOM., Il. 547-549.

[113] Sobre la antigüedad del nombre Erictonio-Erecteo y la paternidad de Hefesto, todo ello en el siglo VI a. C. (*Cf.* R. Parker, *op. cit.*, pp. 193-194.)

[114] *Ibid.*, p. 194.

[115] *Idem.*

¿Qué podemos sacar en claro de todo esto? En primer lugar, hay que denotar la preeminencia de la figura de la diosa y del hijo de la diosa; en segundo lugar, lo que dicha relación señala con respecto a la sociedad antigua y ática en particular, para entonces comprender el papel de la serpiente en los mitos ctónicos y de autoctonía.

El vínculo entre Atenea y Cécrope era íntimo y eterno, una relación secreta cuyos recovecos sólo podemos atisbar en el mito y la religión misteriosa que se celebraba en la Acrópolis. Hasta el día de hoy puede admirarse en la meseta que se eleva sobre la ciudad griega, la serie de edificios que alguna vez fueron el recinto sagrado de aquel pueblo autóctono: atravesando los Propíleos, esto es, las puertas sacras cuyas jambas miraban hacia el ágora de la ciudad, lucía al frente el fastuoso templo de la diosa como virgen, el Partenón; pero, más allá, a la izquierda, se había erigido el famoso Erecteo, un edículo donde supuestamente se hallaba la tumba de Erecteo, pero donde también se hallaba la roca con la marca del tridente de Poseidón y el "mar de Erecteo", el pozo de agua salada murmurante; por todo ello allí se rendía culto al héroe y al dios, a Poseidón-Erecteo, mas también a Hefesto y a otro héroe ateniense, Butes.[116] De pie frente a sacro lugar, la impresión que se tiene es el de una pareja de templos dispuestos en paralelo donde ella tiene la preeminencia:[117]

> La noción de un sacrificio en conjunto para Poseidón y Erecteo en un mismo altar, está en conflicto con la tradición de acuerdo con la cual el héroe ateniense Erecteo fue asesinado por el dios panhelénico Poseidón. Sin embargo, ambos parecen deidades de origen prehistórico. El nombre Poseidón, junto con su epíteto –Sacudidor de la tierra– el cual ya posee en Homero, sugiere que es un dios de la tierra. (Queda aún por probar si Erecteo y Poseidón fueron originalmente una sola deidad que

[116] *Cf.* PAUS., I. XXVI. 5.

[117] De hecho, el templo arcaico de Atena que fue incendiado durante la invasión persa se hallaba aún más cerca del Erecteo que el actual Partenón (*cf.* Evi Melas, *Temples and Sanctuaries of Ancient Greece*, p. 11).

> fue adorada en dos formas o eran dos dioses que pelearon y subsecuentemente reconciliados). Hefesto, a quien estaba dedicado el segundo altar, era también un dios de la tierra y, según alguna tradición, el padre de Erecteo justo como después lo fue éste el padre o hermano de Butes.[118]

De tal suerte, todos los personajes masculinos mencionados juegan el rol de esposo –aunque no consumado–, hijo –aunque no de sus entrañas– y rival –aunque vencido– de la gran diosa. Pero Cécrope, a quien ya vimos como una especie de doble de Erictonio-Erecteo, solía también señalarse que tenía su tumba en la Acrópolis,[119] precisamente en la esquina suroeste del Erecteo donde se hallan las famosas Cariátides,[120] por lo que ambos podrían relacionarse con la "serpiente" que vivía en la Acrópolis, una especie de genio tutelar que se consideraba la manifestación divina de Atena y que fue esculpida erguida detrás del escudo de la estatua crisoelefantina como símbolo de su poder peligroso y protector; a dicha serpiente se le ofrecía mensualmente una torta de miel que desaparecía misteriosamente.[121] Cécrope o Erictonio, incluso Erecteo, son todas figuras relacionadas con lo serpentino, con lo nacido de la tierra, el niño misterioso que era venerado en ocultos ritos que se llevaban a cabo en aquella acrópolis y exclusivamente por mujeres, por la sacerdotisa y las jóvenes ciudadanas que adoraban a la diosa y sus compañeras las cecrópidas.

Entre el Partenón y el Erecteo, de hecho junto a la pared oeste del anterior, estaba el altar de Pándroso y el sacro olivo que había plantado la diosa.[122] Era en el recinto del Pándroso donde se guardaba la estatua ancestral de Atenea, el xoanon que era tradición había caído

[118] *Ibid.*, p. 17.
[119] EUS., *PE*, II. vi. 2.
[120] *Cf.* Evi Melas, *op. cit.*, pp. 17-18.
[121] Sobre la presencia de la serpiente en la Acrópolis, *cf.* HDT., VIII. 41 y AR., *Lys.*, 759; sobre su relación con Cécrope, *cf.* R. Parker, *op. cit.*, p. 198 y K. Kerenyi, *op. cit.*, p. 235.
[122] Todavía hoy luce un olivo, plantado hace unas dos generaciones (*cf.* E. Melas, *op. cit.*, p. 17).

del cielo,[123] y al cual se ofrendaba el famoso peplo de las Panateneas. De ello deducimos fácilmente que el culto a la diosa estaba íntimamente ligado al de las jóvenes hijas del autóctono. Cuenta Pausanias[124] que dos niñas[125] vivían no muy lejos del templo de Atenea y a las que llamaban Arréforas, las cuales residían allí como en una especie de retiro por algún tiempo para tejer el peplo que se ofrecería a la diosa durante la fiesta solemne de las Panateneas,[126] si bien las pequeñas tan sólo iniciaban el trabajo junto con la sacerdotisa de Atenea, mismo que concluiría el mayor número de mujeres atenienses. De tal suerte, las niñas pasarían un total de ocho meses en el recinto conocido como "La casa de las Arréforas".[127] La noche de la fiesta sagrada, las Arréforas transportaban en la cabeza una cesta que les entregaba la sacerdotisa, lo que la cesta contenía, señalaba ominoso Pausanias, era desconocido tanto para la que entregaba como para la que recibía; las niñas descendían de la acrópolis por una escalera adosada a la pared de piedra hasta el templo de Afrodita de los jardines.[128] Al bajar, abandonaban su carga y tomaban otra que subían al recinto sacro, tras de lo cual podían marchar de regreso a casa.

Estamos ante un acto ritual mistérico de fertilidad que tenía que ver con el papel fundamental de las mujeres como reproductoras, como símbolos de la tierra feraz y de la mujer multípara. Podemos imaginar a las niñas que son convocadas para el acto supremo de su consagración a la diosa: la noche se cierne y se les entrega un cesto que contienen algo misterioso que no debe conocerse, deben descender a la luz de una tenue lámpara de aceite por un empinado pasillo equilibrando la preciada carga, para luego regresar con otro misterioso paquete y

[123] Paus., I. xxvi. 6.

[124] Paus., I. xxvii. 3.

[125] Tenían siete años, según se comprueba en Aristófanes (*Lys.*, 641), Walter Burket (*El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos*, p. 92) señala que la edad estaría entre los siete y los once años.

[126] *Cf.* Burkert, *op. cit.*, p. 90 con citas adecuadas de Harpocración y la enciclopedia *Suda*.

[127] *Ibid.*, p. 92.

[128] La arqueología ha comprobado la existencia del templo y de la empinada escalera (*cf. ibid., op. cit.*, p. 87).

cumplir con su cometido, no otro que representar a todas las jóvenes de Atenas en ese acto supremo. La importancia de este servicio que las niñas áticas brindaban a la comunidad se reconocía con una inscripción y una estatua de la joven que sus orgullosos padres elevaban y cuya existencia aún consta al menos de los siglos III a. C. a III d. C.,[129] aunque suponemos que se venía practicando desde mucho antes.

Las jóvenes, la cesta, la sacerdotisa, el encargo de no atisbar en el interior de lo que se entrega, todo recuerda el mito de las cecrópidas, tan sólo difieren en el número de participantes, dos en ritual, tres en el mito, lo que puede explicarse con cierta facilidad siguiendo el análisis que hace al respecto Walter Burkert.[130] Las coincidencias con el mito de las hermanas traicioneras de la confianza divina son abrumantes: las hijas de Cécrope son presentadas danzando en coro y se sabe que las arréforas tienen un patio de juego particular semejante a los espacios designados para el baile;[131] fue Pándroso quien inventó el arte del tejido y son las arréforas las que conmemoran dicho acto cultural al comenzar el tejido del peplo de la diosa;[132] es una *kiste* o cesta redonda la que Atenea entrega a las hermanas y una *kiste* la que portan las arréforas. Pándroso obedeció las órdenes de la diosa y pudo seguir habitando en la Acrópolis al punto que se le otorgó un altar junto al recinto paterno; Agraulo, su hermana, que atisbó en lo que no debía, loca de espanto, se arrojó desde lo alto de la Acrópolis. La arqueología ha recuperado el santuario subterráneo de Agraulo donde los jóvenes efebos atenienses juraban lealtad a la patria y era allí precisamente donde la arréfora dejaba su preciada carga. Herse, la tercera hermana, parece que daba nombre al acto mismo del descenso y el ritual, pues se ha explicado su nombre como una deformación de arréfora: herséfora. Así, las hermanas son tres etapas de un rito de paso que relaciona la fertilidad femenina con la ciudadanía masculina, la tierra y la civilidad, la diosa y

[129] *Cf. ibid.*, p. 94.
[130] *Cf. ibid.*, pp. 104 y ss.
[131] E., *Ion*, 497 y PLU., *Mor.*, 839c.
[132] PHOT., *Lex.*, *s. v.* proto/nion.

su fundador cultural, Atenea con Cécrope: Cécrope y las cecrópidas, las *draculades*, que son como él ctónicas, que mueren para renacer como evocan sus apelativos semejantes a deidades agrarias; Atenea y sus compañeros divinos ctónicos como Poseidón, el que sacude la tierra, o el deforme y lascivo Hefesto que gusta de las fraguas subetárraneas.

Si Cécrope parece un doble de Erictonio-Erecteo, de Poseidón o Hefesto; Atena lo es otro tanto con Pándroso y Agraulo, ella es la diosa del olivo que crece para dar sus frutos, es la diosa agrícola que ofrece su don a sus hijos autóctonos. Dicha relación entre la gran madre fundadora y su devoto autóctono no es extraña en tierra helena.[133] Atena-Agraulo era la misteriosa deidad que se adoraba en la Acrópolis, como el Poseidón-Erecteo, uniendo lo divino celeste con lo mortal terrestre, Atena no era sino otro rostro de la tierra patria que se unía a su amante serpentino que era también su hijo, la Gran Diosa y su Paredro, la Feminidad acompañada de la Masculinidad. La estrecha relación entre los mitos de los diversos personajes, las relaciones extrañas entre Atena y las cecrópidas, y con Poseidón, Hefesto o incluso con el mismo Cécrope, nos permiten descubrir un antiquísimo mito que exploraremos a profundidad, aunque para ello primero deben explorarse otros semejantes donde la monstruosidad se hace más evidente y da un giro macabro a la relación entre la diosa y el hijo serpentino.

Seres primigenios y custodios de lo maravilloso

Los seres serpentinos forman parte de la mitología cosmogónica y son detentadores de un conocimiento que se fundamenta en su antigüedad, pero también en el simbolismo de su forma viperina que, como apunté anteriormente, representa el saber prístino de todo lo creado. Junto a la Gran Madre Tierra ya hemos visto que no es extraño se yerga el hijo serpiente que toma el papel de autóctono fundador, pues su conoci-

[133] Así la relación entre Hera y Foroneo en Argos o entre ésta y Sosípolis en Olimpia (*cf.* K. Kerenyi, *op. cit.*, pp. 233-234).

miento le permite discernir sobre lo mejor para la humanidad: el dios serpiente suele ser el prototipo del dios protector y maestro.[134] De tal suerte, en Cécrope podemos reconocer uno de estos viejos dioses hijos de la tierra que instruye a los hombres sobre cómo vivir en armonía con la naturaleza, como el Tages de los etruscos o el Prometeo de los griegos, otorga a los humanos los medios para subsistir; pero a la vez estos benefactores pueden aprovechar su conocimiento y pretender gobernar por sí mismos, tiranizar; rebeldes, suelen ser sometidos por la fuerza superior de la diosa madre que los compele a retomar el camino correcto, así podrían entenderse las acciones de la propia Gea cuando detiene el orgullo de su hijo Crono al apoyar el ascenso al trono de su nieto, Zeus. La búsqueda del equilibrio caracteriza a estos mitos.

Ya había mencionado que la mitología griega era la extraña combinación de un pasado mediterráneo que tiene una gran deuda con Oriente Próximo y una tradición venida de las estepas rusas, la indoeuropea, por lo que no es de sorprender que al analizar los mitos de los griegos podamos reconocer tanto una como otra raíz. En el caso particular de los mitos que examinaremos a continuación, la doble vertiente es patente y resulta en una estructura muy particular con respecto al ser y entender lo monstruoso en Grecia y heredarla a las culturas inmediatas y al Occidente finalmente. Aunque por razones diferentes, los mitos sobre el monstruo primigenio que lucha contra el gran dios del cielo, ya han sido ampliamente explorados y comentados por el filólogo Joseph Fonterose en su magna obra *Python. Estudio del mito délfico y sus orígenes*; para dicho investigador existe una versión primigenia que él denomina "el mito del combate" que podríamos resumir como el enfrentamiento entre un dios o héroe, un campeón que vencerá los intentos del monstruo primigenio, depravado y codicioso, que aspira al imperio celeste.[135] Dicho mito fundamental, Fonterose lo reconoce

[134] *Cf.* Jean Chevalier, *Diccionario de los símbolos*, *s. v.* Serpiente, núm. 3: El viejo dios, el ancestro mítico.

[135] Sobre las variantes del mito a manera esquemática, puede consultarse la citada obra de Fonterose (pp. 39-41 y *passim* en toda la obra).

en muchas leyendas griegas, razón principal de su estudio, pero no deja de reconocer que es aún más viejo y alcanza los territorios y los tiempos de la ancestral Mesopotamia o el milenario Egipto.[136] No vale la pena pues, ahondar en lo ya probado, pero sí auscultar en los mitos principales sobre dichos monstruos serpentinos, para establecer una hipótesis sobre la causa de tal sesgo en la mitología particular de Grecia.

Como puede notarse por el título de su obra, Joseph Fonterose considera el mito délfico de Pitón vencido por Apolo, como el paradigma más destacado, pero yo considero que es más adecuado comenzar por el mito que precede a éste en el imaginario heleno: la lucha entre Zeus y el monstruo Tifón.

La identidad viperina de todas las criaturas terroríficas en el imaginario griego, como hemos visto, es más que usual, pero no necesariamente presentada de manera clara. He tratado de señalar que la serpiente es un animal de simbolismo prehistórico que parece haberse infiltrado en la psique humana desde muy temprano, ligándose ya a la tierra, ya a las aguas o incluso al cielo, por lo que no sólo puede ser una criatura sinuosa que habita esas regiones, sino también puede ser dichas regiones mismas, un ejemplo bastará para que aprecie esta aseveración. Los ríos presentan las curvas propias del andar rastrero de la sierpe, por lo que no es inusual que éstos se conciban como tales y de allí que las grandes serpientes marinas sean monstruos del folclor como la egipcia Apofis, la hebrea Leviatán o la nórdica Yormungadur.[137] No es inusual tampoco que la materia primordial del universo sea un caos acuoso y oscuro representado por una criatura serpentina y monstruosamente gigante, a veces uno solo, a veces una pareja de macho y hembra,[138] lo cual es de particular importancia en la mitología griega, pues existen rastros de este mito ancestral.

[136] *Cf. ibid.*, pp. 175 y ss.

[137] Sobre la serpiente como símbolo de elementos naturales terrestres o celestes como el rayo (*cf.* J. Chevalier, *op. cit., s. v.*)

[138] *Cf.* J. Fonterose, *op. cit.*, p. 295.

Los griegos reconocían que su literatura se remontaba a Homero y Hesíodo como poetas prístinos, pero igualmente sabían que existieron otros muchos poetas antes que los citados aedos y los denominaban con nombres míticos como los de Orfeo y Museo, los investigadores modernos no suelen dar crédito a estas versiones pero sí aceptan que obras de la calidad de la *Ilíada* no son el principio de una tradición épica, sino el final de la misma, por lo que la mitología que presentan estos dos autores no es necesariamente una que estuviera en formación. De ello se desprende que no puede tomarse como única la versión que uno de estos dos poetas presente, sino como una versión entre muchas otras, tal vez la más popular, tal vez la más panhelénica. En cuanto a los mitos de creación, los que conciernen a los primeros seres de este universo, Homero y Hesíodo no parecen ponerse de acuerdo. Mientras que Hesíodo, creador del poema *Teogonía* cuyo objetivo es precisamente cantar los primeros tiempos cuando nacieron los dioses, presenta una cosmogonía que inicia con un Abismo insondable mas no acuoso, y una Tierra que surge casi al mismo tiempo que se menciona dicho Abismo y a partir de la subdivisión, por llamarla así, de estos dos seres primeros se produce la vida toda;[139] Homero parece presentarnos a una pareja acuática como los padres de toda la creación: "Océano, progenie de los dioses, y la madre Tetis".[140] Esta simple frase y las concepciones posteriores de Océano como un río que circunda el orbe todo y cuyas fuentes se hallan en su desembocadura, una clara alusión a la sierpe que se muerde la cola y simboliza la eternidad, han hecho suponer a muchos investigadores que nos encontraríamos ante una leyenda diferente de la común de Hesíodo sobre un padre y una madre acuáticos del universo y nada obsta para que se imagine al varón río como una serpiente.[141]

[139] *Cf.* HES., *Th.*, vv. 123 y ss.

[140] HOM., XIV. 201.

[141] *Cf.* David Leeming, *The Creation Myths of the World. An Encyclopedia*, s. v. Greek; Roxana Martínez Nieto, *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcmán, Ferécides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, p. 21 y J. Fonterose, *op. cit.*, p. 303-304.

Esta cosmogonía parece hacer referencia a otra que los griegos llamaron pelásgica, haciendo referencia a los antiquísimos habitantes del suelo heleno, los pelasgos, y donde el dios es definitivamente una serpiente, pues su nombre es Ofión (ὄφις: víbora). La historia de Ofión es confusa y se encuentra desperdigada en varios autores[142] que no dan gran detalle, pero se conoce lo suficiente como para entender que fue un antiguo rey de los dioses derrotado por Crono que lo sustituyó en el poder supremo y lo condenó a habitar en las profundidades del mar, por lo que, de ser un mito verdaderamente antiguo, tendríamos la primera versión del "mito del combate" y sería de un dios antropomorfo con una serpiente.

Mas, dejando de lado estas versiones menores, comencemos con el primero y tal vez el más terroríficos de los monstruos helenos: Tifón. Dice al respecto Hesíodo: "Mas después que a los Titanes, del cielo, expulsó Zeus, parió a su último hijo, Tifeo, Gea, la monstruosa".[143] Hesíodo nos presenta al terrible ser como el vástago final de la Tierra, nombrada aquí con un epíteto que alude no sólo a su inmensidad sino también a su calidad de terrible, por lo que creo que "monstruosa" es útil traducción. Esta última criatura es el culmen de una cadena de partos terroríficos que viene padeciendo la madre primordial y a los que ya hemos hecho referencia, por lo que el poeta juega con el epíteto del nuevo ser ya que "ὁπλότατος" concierne tanto al "último" como al "bien armado", ya que éste será el contrincante postrero de la hegemonía divina para Zeus y comparte el adjetivo superlativo que alguna vez perteneció a Crono cuando hubo de vencer a su padre, Urano.[144]

El nombre Tifón presenta diversas variantes: Tifeo, Tifaón y Tifós, que parecen revelar su origen extranjero y oriental.[145] Se ha querido

[142] *Cf.* A. R., I. 496-505; SCHOL. AD LYC., 1191 e HYG., *F.*, 197, así como J. Fonterose, *op. cit.*, pp. 309-311.

[143] HES., *Th.*, 820-821. (Las traducciones serán propias a menos que se indique lo contrario).

[144] HES., *Th.*, 137, en igual juego de ser el último y el más temible.

[145] *Cf.* P. Chantraine, *op. cit.*, *s. v.* Τυφωεύς.

ver en él al símbolo de la fuerza de los vientos, tanto como al de las fuerzas del subsuelo, las ígneas capacidades volcánicas,[146] pero lo cierto es que fue el monstruo por antonomasia y el más horrendo y peligroso. Según Hesíodo, su madre Gea, se unió al negro Tártaro para poder engendrarlo,[147] genealogía aceptada comúnmente,[148] pero corría una versión harto interesante: Tifón era hijo de la diosa Hera.

El texto en cuestión es datado en el siglo VI a. C., por lo que no es una versión desdeñable y cuenta que Hera, encolerizada por el nacimiento androgénico de Atenea de la cabeza de Zeus, se aparta del Olimpo y golpeando el suelo para invocar a las fuerzas primigenias de la creación, Gea, Urano y los Titanes, los conmina a darle a ella un hijo sin intervención de su marido, como él ha tenido una hija sin necesidad de ella como madre, solicitando: *en nada inferior a aquél (sc. Zeus) en fuerza, sino tanto más poderoso que él cuanto lo es Zeus, cuya voz se oye a lo lejos, más que Crono*.[149] La gestación de Hera duró un año y el producto fue una criatura *no semejante a los dioses ni a los mortales: el terrible y siniestro Tifón, azote de los mortales*.[150] A este respecto cabe anotar la mención de la profecía que auguraba a Zeus que un hijo suyo lo derrotaría, el titán Prometeo le advirtió: "Zeus, aunque ahora sea arrogante de espíritu, en el futuro va a ser humilde, según la boda que se dispone a celebrar, que lo arrojará de su tiranía y de su trono en

[146] *Cf.* Paola Vianello, "Notas al texto español", en HESÍODO, *Teogonía*, p. CCCXXXIII.

[147] HES., *Th.*, 822.

[148] Así en Esquilo que sólo lo llama hijo de Gea (A., *Pr.*, 354), como vástago de Tierra y Tártaro lo admiten Apolodoro (I. vi. 3), Higino (HYG., 4) y Antonio Liberal (*Met.*, 28), pero también se refiere a una extraña versión sobre una Tártara unida a Tártaro, tal vez un nombre de Tierra como tenebrosa morada (*cf.* HYG., *F.*, 152).

[149] *hAp.*, 338-339. (Trad. de Alberto Bernabé Pajares).

[150] *hAp.*, 351-352. (Trad. de Alberto Bernabé Pajares). Concuerda con la maternidad de Hera la *Etimología Magna* que cita como fuente a Estesícoro (*EM*, s. Τυφωεύς), si bien hay quien presenta dudas al respecto (*cf.* J. Fonterose, *op. cit.*, p. 115). Hay todavía una variante más extraña que involucra unos huevos fecundados por el semen de Crono y que fueron enterrados por una celosa Hera que fue engañada por Gea, pero dada su oscuridad, la he dejado de lado (*cf.* SCHOL. AD HOM., II. 783).

el olvido. En ese momento se cumplirá plenamente la maldición que imprecó antaño su padre Crono, al ser derrocado de su antiguo trono".[151]

Si bien esta profecía es interpretada de manera diferente,[152] lo cierto es que también tiene resabio a esas disputas dinásticas tan comunes. Sea hijo de Gea o de Hera, es el hijo de la Diosa, el hijo gestado como enemigo del padre, como antaño Crono o el propio Zeus, por lo que el momento en que ocurre su nacimiento es también de importancia para la interpretación.

Según Hesíodo ocurre luego de la derrota de los Titanes, por lo que es una especie de vengador de los terribles dioses del pasado y ésta parece ser la tradición más antigua,[153] aun cuando para otros fuera la amenaza final que el dios enfrentó luego que los otros hijos de Gea, los Gigantes, fueron derrotados.[154] El problema para localizar el mito de Tifón al final de una u otra batalla parece que se remonta no antes del siglo III a. C., con los autores helenísticos que producen un sincretismo entre ambas contiendas,[155] por lo que es más viable suponer que Tifón es la criatura que Gea pare como su último guerrero contra el señor del cielo, como último intento porque su "hijo" sea el gobernante del universo. La Diosa y su paredro se enfrentan al campeón solar, al dios indoeuropeo que socavará finalmente el antiguo orden para crear uno nuevo, pero que debe arrancar el trono a la pareja para conseguir sus

[151] A., *Pr.*, 908-912. (Trad. de B. Perea).

[152] Por lo regular se entiende como el hijo que habría de tener la nereida Tetis, uno "más fuerte que su padre", la cual por aquel entonces era cortejada por Zeus y su hermano Poseidón; podríamos también sospechar que refiriera al hijo de Metis, hermano de la ya engendrada Atena que "era tan fuerte como su padre" y que estaba destinado a superarlo, por lo que el dios engulló a su mujer preñada de la diosa y así conminó el futuro nacimiento del varón. Para ambos mitos (*cf.* Pierre Grimal, *op. cit.*, *s. v.* Tetis y Metis).

[153] HES., *Th.*, 820 y *Titanomach.*, 11 (en la edición de Gigon, 5 en la de Kinkel).

[154] Así en Apolodoro (I. vi. 3).

[155] Ello según Francis Vian (*La guerre des géants*, pp. 171 y ss., *apud* Bernabé Pajares, "Titanomaquia. Introducción...", p. 22) quien ha estudiado a detalle el mito de la Gigantomaquia.

fines. Cabe reafirmar aquí que la Diosa es tanto madre del hijo serpentino como su consorte, lo que en el mito se entiende con dos o tres figuras más que completarán el cuadro de lo terrorífico viperino: Equidna, Campe y Delfine, y que exploraré más adelante, baste entender que en "el mito del combate", yace el sentido de una lucha entre el viejo mundo divino y el nuevo, ya mítica ya realmente.

Tifón es un monstruo venido de Oriente, es un mito heredado de aquellas tierras, se decía que había nacido entre los *arimos*, que allá estaban los antros que lo contemplaron por primera vez. Es Homero quien ya nombra esta región,[156] aludiendo a que allí están "los lechos" de Tifón. Los *arimos* son los habitantes de una región entre Lidia y Misia, en el Asia Menor, conocida como Cataceucamene, literalmente "La quemada", puesto que fue allí donde abrasó con sus rayos Zeus al terrible monstruo; zona pantanosa en las orillas del gran río Meandro.[157] Como veremos en un momento, una variante del mito de Tifón dirá que en el mismo territorio donde nació habría de ser derrotado por el poder de Zeus, versión que parecen seguir Homero y Hesíodo, pero Píndaro, tan temprano como el siglo VI a. C., introducirá la idea de que todo ocurre en Cilicia y diferencia su lugar de nacimiento del de su derrota, la cual sitúa en la isla de Sicilia.[158] Para el poeta beocio, los *arimos* eran habitantes del territorio cilicio ya que había apuntado que Tifón nació en ese lugar[159] o, según apunta Estrabón, los cilicios serían emigrantes establecidos en la zona siria y se conocerían en su tiempo como arameos (*arimos*), idea con la que concuerda Fonterose.[160]

Dos puntos me parecen importantes aclarar aquí sobre el mito del monstruo, primero obviamente que se comprueba su origen oriental: la migración de una leyenda desde las tierras del este de donde vienen los mitos de las grandes serpientes que luchan contra los señores del

[156] HOM., II. 783.
[157] *Cf.* STR., XII. VIII. 19 y XIII. IV. 11.
[158] PI., *P.*, I. 16-18 y VIII. 16.
[159] PI., *Fr.*, 93.
[160] STR., XIII. IV. 6 y J. Fonterose, *op. cit.*, p. 114.

cielo;[161] segundo, que aquellos antros de su nacimiento son, a la par, su tálamo nupcial. El texto homérico, empleando un símil, alude a Tifón de la siguiente manera: "Como si el suelo todo se ardiera con fuego, como atruena la tierra con Zeus que se place en el rayo, cuando, indignado, azota[162] la tierra en torno a Tifeo, entre los arimos, donde dicen están los lechos (εὐνάς) de Tifeo".[163] El término lo emplea comúnmente el poeta para hablar de la cama matrimonial,[164] puesto que en la misma gruta cilicia se localiza a la madre de sus hijos, la terrorífica Equidna de naturaleza biforme, mitad mujer, mitad serpiente... tan sólo uno más de los rostros de Gea, madre e hijo son ahora amantes. Procederé en partes, primero el mito y luego la interpretación.

Debemos entender que Tifón nace, como Atena su homóloga en el mito, ya adulto, si bien en el citado *Himno homérico* al que aludo, Hera lo entregará a una criatura que sirve de su nana como si la criatura fuera a crecer;[165] el poeta identifica a dicha nodriza con la Dragona a la que dará muerte Apolo y que las fuentes posteriores llaman Delfine[166] y es claro que se relaciona con otras monstruos Campe y Egis.[167] Campe es una ninfa del Tártaro[168] que fue guardiana de los terribles Cíclopes y los Hecatonquiros, instalada centinela por Crono y asesinada por Zeus para liberar a sus monstruosos tíos y luchar contra los Titanes;[169] de tal suerte no sólo la vemos involucrada en la contienda que remata la lucha contra

[161] Tiamat contra Marduk, Leviatán contra Yahvéh, Ullikumi contra Teshub, por nombrar a los mesopotamios, hebreos e hitito-hurritas, todos en la zona comprendida entre Siria, Cilicia y Asia Menor.

[162] Sobre este presente continuo (*cf.* J. Fonterose, *op. cit.*, p. 113).

[163] Hom., Il. 780-783. (La trad. es propia).

[164] *Cf.* H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit., s. v.* εὐνή.

[165] *hAp.*, vv. 349-356.

[166] A. R., II. 705 y Nonn., *D.*, XIII. 28.

[167] *Cf.* J. Fonterose, *op. cit.*, pp. 325-326.

[168] Nonn., *D.*, XVIII. 261.

[169] Apollod., I. ii. 1.

Tifón, sino que la descripción de tal criatura coincide con la de éste.[170] Egis, por su parte, es otra monstruo nacida de Tierra que asolaba Frigia, en Asia Menor, y hasta India, para luego pasar a Libia por Fenicia, y con su aliento de fuego calcinar los bosques del Líbano y de los Cereunios; Egis fue destruida por Atena quien luego curtió su piel y con ella se hizo su famoso escudo: la égida.[171] Nuevamente encontramos a una criatura hija de Gea que asola con sus llamas una región oriental que incluso es denominada Cataceucamene o "quemada" y a una madre terrible que enviará luego de la muerte de su hija a unos vengadores Gigantes, de tal suerte, pareciera que se uniera los mitos posteriores: Atena es a Egis, lo que Zeus fue para Tifón.[172]

De forma general puede reconocerse que estas monstruos fungen roles maternales, Delfine como nodriza y Campe como protectora, o como contraparte femenina del dios serpiente al combatir al campeón divino como Egis o la propia Dragona de Delfos con quien se confunde a Delfine; todas ellas son hijas o están vinculadas a Gea por lo que podemos entender que no son sino ella misma como madre y protectora de Tifón, a la vez su compañera y aliada en la batalla contra el dios llamado Zeus, Apolo, Dioniso o incluso la viril Atena.[173]

Nacido Tifón, su forma da buena cuenta de su naturaleza harto peligrosa. De nuevo es Hesíodo el primero en presentarnos su aterradora forma:

[170] Nonno (*D.*, XVIII. 236 y ss.), quien la describe a esta guisa, muy posiblemente se deja influenciar por la forma de Tifón, pero cabe suponer que tuviera fuentes que aseveraran al menos el aspecto serpentiforme de Campe.

[171] D. S., III. lxx. 3-6.

[172] Para Fonterose (*op. cit.*, p. 327) en el grupo de *monstruas* debería integrarse también a Palas, extraña diosa o gigante que, compañera de Atena, es finalmente destruida por Zeus cuando estaba a punto de vencer a la diosa, o acaso el nombre de un gigante que la diosa vence y porta su piel como emblema de triunfo y escudo protector.

[173] Para Dionisio como vencedor de Campe (*cf.* D. S., III. lxxii. 2-4). En Medusa tendremos otro ejemplo de esta monstruo eliminada por Atena, pero donde reconoceremos una intensión por eliminar el aspecto terrible de la Diosa.

> Sus brazos se ocupaban en obras de fuerza e incansables eran los pies del violento dios. De sus hombros salían cien cabezas de serpiente, de terrible dragón, ardeando con sus negras lenguas. De los ojos existentes en las prodigiosas cabezas, bajo las cejas, el fuego lanzaba destellos y de todas sus cabezas brotaba ardiente fuego cuando miraba. Tonos de voz había en aquellas terribles cabezas que dejaban salir un lenguaje variado y fantástico. Unas veces emitía articulaciones como para entenderse con dioses, otras un sonido con la fuerza de un toro de potente mugido, bravo e indómito, otras de un león de salvaje furia, otras igual que los cachorros, maravilla de oírlo, y otras silbaba y le hacían eco las altas montañas.[174]

El número de sus cabezas es repetido durante toda la Edad Clásica[175] y es una de las características de los monstruos, puesto que Tifón tiene además otros miembros múltiples; pero lo que debe señalarse es que Hesíodo aclara que dichas cabezas son de serpiente, conjuntando los dos sentidos puesto que aclara: "de serpiente, de terrible dragón", son víboras divinas e ígneas son sus miradas que relumbran bajo "sus cejas", es decir, dichas serpientes parecen ser entonces humanoides o acaso pensaba en las protuberancias de algunas especies. Una polifonía acompaña la multiplicidad de sus miembros y el poeta se afana porque no podamos distinguir qué es lo que se percibe en aquella voz, pues ya articula como dios, ya muge como toro o ruge como león, ya emite un gañido de cachorro o silba como serpiente; Tifón no es sino una criatura formada de un todo mixto, como si en él se repitiera ese principio donde nada estaba diferenciado, como si con él regresara el universo a su inicio. No hay que olvidar que Hesíodo cuenta en su obra cómo es que todo llegó a ser y a quedar bajo la tutela justiciera de Zeus, Tifón es la amenaza a tal suceso, por lo que el aedo se apresura a demostrar

[174] HES., *Th.*, 823-835. (Trad. de Aurelio Pérez).

[175] PL., *O.*, I. 7; *P.*, I. 16 y VIII. 16 (aunque cuenta 50 en su fragmento 93) y A., *Pr.*, 353.

que en tal bestia no había modo de diferenciar nada, porque lo era todo: no era hombre, no era dios, no era animal, era Tifón.

Casi un milenio después del canto hesíodico, el autor de la pieza *Biblioteca* confundido con el filósofo Apolodoro, describirá al monstruo de la siguiente manera:

> Tifón tenía una naturaleza mixta de hombre y fiera. En talla y fuerza aventajaba a todos cuantos había parido Gea; con forma humana hasta los muslos y descomunal tamaño que sobrepasaba todos los montes, su cabeza, a veces, tocaba las estrellas; en cuanto a sus manos, una alcanzaba el Occidente y otra el Oriente; de ellas salían cien cabezas de dragones. De los muslos, enormes anillos de víboras que, al proyectarse, llegaban hasta la cabeza emitiendo un fuerte silbido; su cuerpo estaba todo cubierto de alas; desde la cabeza y el mentón sucios cabellos ondeaban; lanzaba fuego con los ojos. Tal y tan poderoso era Tifón, que arrojando piedras ardientes alcanzaba al mismo cielo entre silbidos y gritos; de su boca brotaba un gran chorro de fuego.[176]

La naturaleza mezclada es definida ahora, ya no intuida como en Hesíodo, pero el mitógrafo se mira simple pues considera una mixtura entre varón y fiera (ἀνδρός καὶ θηρίου), la posibilidad divina ha desaparecido al punto que se comienza a vislumbrar un énfasis en la visión que parece acorde con el gusto de representar al monstruo en la cerámica.[177] Enfatiza sobre todo el impacto visual de su tamaño cuando se apura a darnos las dimensiones increíbles del monstruo, con esos brazos que alcanzan los extremos del mundo y su cabeza rozando las estrellas; sin embargo, son de nuevo sus rasgos serpentinos los que llaman la atención: primero su forma híbrida de varón hasta los muslos y de víbora (ἔχιδνα) por lo bajo, cuyas cabezas se yerguen desde abajo para

[176] APOLLOD., I. vi. 3. (Trad. de Margarita Rodríguez de Sepúlveda).
[177] *Cf.* Thomas H. Carpenter, *Arte y mito en la Antigua Grecia*, pp. 70-71, figs. 96-99.

colocarse junto a la ahora única testa humana y no las cien de serpiente que antes señalaba Hesíodo, por lo que el parecido con Cécrope no puede soslayarse, aunque resulta más horrible imaginar que el otrora centenar de cabezas viperinas salen ahora de sus manos y duplican por tanto su número, doscientos dragones –que así los llama–. Largos cabellos y barbas penden sucias y dan una imagen masculina que no es ajena a cierta idea que ya manejaba Píndaro al mencionar un pecho velludo del monstruo;[178] mas combinará nuevamente la fiera al mencionar su cuerpo cubierto de alas.

Poco más de doscientos años después, el poeta épico Nonno de Panópolis cantará así la forma de Tifón:

> El Ciliceo Tifón no tuvo más que estirar sus brazos para robar las tempestuosas armas de Zeus, armas de fuego. Entonces, abrió sus rugientes fauces dejando al descubierto sus hileras de dientes; y cantó victoria con el grito de sus múltiples fieras, que unieron su voz: sus connaturales serpientes se agitaron sobre sus rostros de leopardo, y chuparon las terribles melenas de los leones. Enlazaron de un lado y otro los cuernos de buey con sus curvas colas. Luego mezclaron a la espuma de los jabalíes el veneno que salía despedido de sus mandíbulas, con extendidas lenguas... Gracias a sus rampantes pies, Tifón se colgó de las nubes. Al desplegar el enjambre desparramado de sus manos, cubrió la resplandeciente brillantez del cielo, agitando el tortuoso ejército de sus serpientes.[179]

En este poeta tardo-imperial parecen combinarse las dos posturas anteriores: está el descomunal Tifón con sus brazos que alcanzan, desde la tierra, el cielo o cubriéndolo con sus viperinas manos, mas también deja ver la mixtura animal que Hesíodo versificaba antes, siempre

[178] Pl., *P.*, l. 19.

[179] Nonn., *D.*, l. 155-162 y 184-186. (Trad. de Sergio Daniel Manterola y Leandro Manuel Pinkler).

destacando a las serpientes como marco de aquellas criaturas ahora plenamente salvajes: leopardos, leones, toros y jabalíes, pero anexando la idea de que son múltiples cabezas que no sólo voces que emiten las sierpes de su cuerpo, todas aquellas testas rugen, mugen y braman a la par mientras muestran sus cuernos, dientes y colmillos. Nonno terminará después por mostrarnos que en medio de aquella diversidad animal luce una cabeza humanoide que articula un lenguaje capaz de ser entendido por los mortales.[180]

Luego de examinar todas estas versiones sobre la imagen de Tifón no queda sino comprobar que el monstruo representa, por una parte, la propia naturaleza con todas sus criaturas y todos sus elementos, pues no es en vano que se aluda a montañas o estrellas, pero que se destaca que la mixtura de ellos es precisamente la inversión del orden que Zeus pretende imponer; en segundo lugar, el énfasis en su esencia serpentina aunado a lo anterior parece comprobar que en él debemos ver al dios serpiente de las viejas cosmogonías, hijo de la tierra monstruosa y su amante a la vez, el viejo señor de los dioses que se ve retado por el nuevo pretendiente; no obstante, aquí se invertirán los papeles y Tifón será el advenedizo que desea el trono del legítimo señor, el dios antropomorfo y patriarcal que ya no concibe a la diosa a su lado, sino por debajo de él.

Si bien Hesíodo lo dice escuetamente, su texto nos permite ver que el nacimiento de Tifón es un acto de venganza por parte de Gea. La diosa busca unirse a Tártaro, ese elemento oscuro de la creación que está en lo más apartado del universo, cuando sus hijos Titanes son derrotados y Esquilo se hará eco de ello al mencionar la compasión que el también titán Prometeo siente por Tifón cuando finalmente éste cae a manos de Zeus.[181] Apolodoro argumentará que es la cólera de la diosa la que provocará el engendramiento y posterior parto de tan terrible criatura e igualmente Nonno dirá que ante el mandato de la tierra, su madre, Tifón robará las armas del cielo y lo ocupará con sus ingentes

[180] Nonn., *D.*, II. 256-257.

[181] Hes., *Th.*, 820-823 y A., *Pr.*, 351-353.

fuerzas.[182] El poema de Hesíodo se torna difícil de interpretar cuando en rápida sucesión nos presenta la lucha y derrota del monstruo, para versos después referir se unió a la también horrenda Equidna que lo hará padre de una caterva de fieras. Si bien nada indica que el poeta siga un orden cronológico, hay quien ha supuesto que todo el pasaje del combate es una interpolación posterior, pero ello no impide que el mito sea considerado como de la época de Hesíodo y que durante todo el arcaismo y principios del clasicismo se haya considerado que el monstruo no fue rival para el todopoderoso Zeus.[183] El resto de las fuentes parecen considerar relativamente dicha aserción pero, sobre todo, suelen agregar algunas notas interesantes que nos demuestran que el mito era más rico que una simple lucha singular, resabios de una épica anterior y simple, como la que podemos leer en su contraparte sumeria, el *Enuma Elish*. Finalmente, Nonno se regodeará en detalles que hacen de su texto el más rico, variado y propiamente alejado de la tradición.

El mitógrafo de la *Biblioteca* presentará ya un mito mucho más rico que el de la versión hesíodica, donde la lucha de Tifón con Zeus está dividida en dos partes: la primera muestra un Tifón que escala el cielo, para verse derrotado y perseguido por Zeus hasta Siria, donde luchan cuerpo a cuerpo y el monstruo logra arrancarle al dios sus tendones. Zeus, no más que un fardo, es entregado por Tifón a la custodia de su antigua nana, Delfine, junto con los tendones escondidos en una piel de oso. La segunda parte mostrará a Hermes y Egipan –personaje del que ya hablaré– robando los preciados tendones e implantándoselos de nuevo al dios que, recuperado, perseguirá al monstruo en su carro y lo acosará ahora hasta el occidente. Las Moiras engañarán a Tifón entregándole para comer unos "frutos efímeros" que minarán sus fuerzas y entonces el dios reanudará su cacería para terminar acorralando a Tifón en Sicilia y sepultándolo bajo el Etna. Mucho más rica y detallada, se ve corroborada por las diversas alusiones a pasajes que encajan en

[182] Apollod., I. vi. 3 y Nonn., *D.*, I. 154.

[183] Para esta idea, *cf.* J. Fonterose, *op. cit.*, p. 117.

tal resumen y que ofrecen otros autores, por lo que Joseph Fonterose, luego de comparar ambas versiones principales y confrontarlas con las que ofrecen otras culturas, concluye que el "mito del combate" en Grecia debió ser el de este texto: "es obvio que Hesíodo o su fuente ha omitido la derrota y mutilación de Zeus ya que es inconsecuente con su poder y majestad; a este respecto, la mayoría de los escritores posteriores siguieron a Hesíodo".[184]

"No había nada que se opusiese a su prodigiosa fuerza. Tifón sintió deseos de adueñarse del poder de Zeus y atacó a los dioses: Ninguno de ellos fue capaz de hacerle frente; por el contrario, aterrorizados, huyeron todos a Egipto, con la única excepción de Atenea y Zeus. Tifón siguió los pasos de los dioses".[185] Así lo señala Antonio Liberal en el siglo II d. C., pero ya era tradición anterior, puesto que Higino, cien años antes, ya refería que los dioses se hallaban reunidos en Egipto cuando se presentó de improviso Tifón causando tal terror que todos salieron huyendo disfrazando sus formas en animales;[186] justificaban a esta guisa los grecorromanos que los egipcios dieran a sus dioses aspecto zoomorfo o que consideraran divinos a ciertos animales, malentendiendo de hecho el concepto.[187] El mito parece proceder de la influencia sí del mito egipcio, los griegos identificaban al dios Set con Tifón, ambos combatientes del dios rey y usurpadores por un tiempo del solio divino y este pasaje resuena al banquete donde Osiris comparte con todos los dioses, pero es engañado por Set y encerrado en un sarcófago que es echado al mar; no obstante, fue claramente modificado en Grecia y ello debió ocurrir muy temprano. Si bien nuestras fuentes son principalmente romanas o de su época, Fonterose asegura que ya era un mito conocido por Píndaro.[188] "Al emprender la huida, tomaron

[184] *Ibid.*, p. 118.

[185] ANT. LIB., 28. (Trad. de María Antonia Ozagueta Galvez).

[186] HYG., *Astr.*, II. 28.

[187] Para esta aserción, *cf.* la obra de Erick Hornung, *El uno y los múltiples*, pp. 104-105.

[188] J. Fonterose, *op. cit.*, p. 120, n. 12. *Cf.* PORPH., *Abst.*, III. 16: Πίνδαρος δὲ ἐν προσοδίοις πάντας τοὺς θεοὺς ἐποίησεν, ὅτε ὑπὸ Τυφῶνος ἐδιώκοντο, οὐκ ἀνθρώποις ὁμοιωθέντας, ἀλλὰ τοῖς ἄλλοις ζῴοις.

la precaución de adoptar la forma de animales: Apolo se transformó en un milano, Hermes en un ibis, Ares un 'lepidoto', Ártemis en una gata, Dioniso tomó el aspecto de un macho cabrío, Heracles el de un cervatillo, Hefesto el de un buey, Leto el de una musaraña; y, de los restantes dioses, cada uno se metamorfoseó como pudo".[189]

Ovidio coincidiría en Apolo, Ártemis y Dioniso, agregaría a Hera convertida en vaca y a Afrodita cambiada en pez[190], con él coincide la otra fuente, Higino, para quien Afrodita acompañada de su hijo Eros llegará hasta Siria bajo tal forma, agregando que Pan se convirtió en una criatura mixta entre cabra y pez que luego fue catasterizado en la constelación de Capricornio bajo esta forma,[191] de hecho se sostenía que todas las metamorfosis habían sido sugeridas por el aterrado Pan.[192] Si bien se aseveraba que Zeus había permanecido impertérrito ante Tifón, Ovidio decía que había huido como los demás bajo la forma de un carnero, el Amón de los Egipcios: "Al rebelarse Tifón, el mismo Júpiter se estremeció (si es lícito hablar así) cuando armó sus cien brazos con otros tantos montes y retorciendo su espiral lamía las espantadas Osas con sus erguidas serpientes".[193] Si atendemos a estas fuentes pareciera que sólo Atena le hizo frente a Tifón y resonaría la historia de la diosa combatiendo a la mortal Egis; empero, no era la única deidad que se decía había luchado o respaldado a su rey cuando el monstruo se arrojó contra el cielo, los nombres de Apolo y Poseidón

[189] ANT. LIB., 28 (trad. de María Antonia Ozagueta).

[190] OV., *Met.*, V. 325-331.

[191] HYG., *Astr.*, II. 29 y para Pan, II. 28.

[192] HYG., *F.*, 196. Las transformaciones de los dioses pueden identificarse con los egipcios: Apolo con el halcón o milano Horus, Hermes con el ibis Toth, Ares con un barbo que, según Heródoto (II. 72), era sagrado en el Nilo, Ártemis con la diosa gata Bast; Dioniso se identificaría con Amón, en tanto que Hefesto con el buey Apis o con Ptah, el dios buey de Menfis; Leto con la diosa musaraña de Bubasti, Buto o Pi-Buto; Hera con la diosa vaca Hathor y Afrodita con la diosa siria Atargatis; *cf.* también *Myth. Vat.*, I. 85.

[193] CLAUD., *Bell. Get.*, 64-67. (Trad. de Miguel Castillo).

también se mencionaban[194] e incluso se añadía a Pan o Egipan como uno de sus más fieles compañeros de armas. Se decía que Egipan se había criado, como hijo que era de la cabra Amaltea, junto con Zeus y cuando la lucha con los Titanes, haciendo resonar una gran caracola, produjo un magno terror entre éstos y los hizo huir, por lo que ese miedo fue llamado como él, pánico.[195] Egipan no abandonará a Zeus y habrá de salvarlo posteriormente, pero, por lo pronto engañará a Tifón para que se salga de su cueva y se enfrente a los rayos de Zeus. Con la promesa de un fabuloso banquete de pescados que se asaban a la orilla del mar, Tifón abandonó su cueva y Zeus lo tuvo a tiro de sus rayos: "abrasado por la lluvia de fuego, golpeó sus cien cabezas sobre las rocas, azotado por todas partes como lana. Y todavía ahora las rubias riberas cerca del mar[196] están enrojecidas con la sangre de la batalla de Tifón".[197]

La batalla a la que alude el autor anterior, Opiano, parece no ser otra que la mostrada por Hesíodo, el rápido despliegue de fuerzas del dios todopoderoso y el aniquilamiento del monstruo casi sin dar pelea. Después de una larga tirada de versos para elogiar el poder de Zeus, Hesíodo resume así la fabulosa batalla:

> Zeus allí, cuando hubo juntado su fuerza y cogido las armas / –el trueno, el relámpago y el rayo encendido–, / hirióle, desde el Olimpo embistiendo, y todas en torno / quemó las portentosas cabezas del monstruo terrible. / Y cuando lo hubo vencido, después de azotarlo con golpes, / se derribó aquél, mutilado; y la tierra inmensa gemía. / Una llama impetuosa salió del dios

[194] *Cf.* Para Apolo, *Titanomach.*, 11 (Gigon, 5, según Kirkel), PL., *P.*, VIII. 16; y para Poseidón (CLAUD., *Gigantomaquia*, II. 55-57).

[195] *Cf.* HYG., *Astr.*, II. 28 y ERATOSTH., Cat., 27. Se dice que fue catasterizado en la constelación del Egócero al lado de su madre la cabra, vuelta la constelación de Capricornio.

[196] Se trata del Córico, puerto de Cilicia (*cf.* STR., XIV. v. 3 y PLIN., *HN*, V. 92).

[197] OPP., *Hal.*, 21-25. (Trad. de Carmen Calvo).

> fulminado, / en los hocinos del monte, oscuros, abruptos / (donde fue) herido; y de la tierra inmensa ardía una gran parte.[198]

Pero, como mencioné antes, el Pseudo-Apolodoro en la *Biblioteca* sí reconocía un primer asalto exitoso del dios, pero al propio tiempo un revés al verse vencido. Sin duda el autor más rico en detalles sobre la lucha de Tifón por conquistar el mundo es Nonno y aunque debemos reconocer que hizo muchos cambios a la tradición, también es posible aceptar que algunas de su peculiaridades provenían de la tradición más antigua[199] que reconocemos en el resumen de Apolodoro, por lo que aquí me atreveré a seleccionar algunas para ilustrar lo que bien pudo ser el mito más antiguo, eludiendo los aspectos helenístico-imperiales que se reconocen por igual en el tardío poeta griego.

Recogiendo un gusto de su época, Nonno presenta a Tifón aterrando el cielo estrellado y a las diversas constelaciones removidas de sus lugares, aderezando sus versos con una serie de detalles astronómicos; pero considero que dicho desquiciamiento sí correspondería a un monstruo que está volviendo el mundo del orden divino de Zeus, al caos original, característica que señalé era propia de los monstruos helenos; de tal suerte, Tifón detendrá el paso de sol y la luna por el firmamento arrojando un caballo marino al paso de aquél y un toro al de ésta, mientras les mostraba sus fieras mandíbulas y sus serpientes venenosas:[200]

> Y entonces todo el ejército de monstruos marinos, que habita el ponto, quedó desterrado, porque el Hijo de la Tierra ocupó toda la mar, que es de mayor extensión que el suelo firme, con flancos no barridos por olas. Las focas mugían y los delfines se escondían en las profundidades acuáticas... Ninguno se libró del temblor. Hasta la misma Morena, loca de deseo por unirse

[198] HES., *Th.*, 853-861. (Trad. de Paola Vianello).
[199] Ésta ya es opinión de Fonterose (*op. cit.*, p. 119).
[200] NONN., *D.*, I. 205 y ss.

> a un ofidio, se llenó de terror, y trastabilló ante el jadeo, agresor de los dioses, de esos reptiles que andaban por el mar. El mar se convirtió en una montaña y llegó hasta el Olimpo con escarpado piélago. Por el afluente marino, que alcanzó los cielos, hasta el aéreo pájaro, no tocado por aguas, se bañó en el ponto, su nuevo vecino... Tifón... cortó una franja del suelo, gracias a la inconmensurable palma de su mano, que hace temblar la tierra. Y, tras hacerla girar por completo, de un lado a otro, la arrojó como una isla, arrancada de la costa marina. Las manos del Gigante, en lucha por el aire, se acorazaron contra el Olimpo; sus miembros, vecinos de los astros, al Sol mismo oscurecieron, lanzando proyectiles de escarpada roca[201].

Nonno presentará a Tifón destruyendo por igual la tierra, devorando a toda criatura viva que se atraviese su camino[202], para luego tomar camino al Olimpo:

> Tifón se había desplegado en toda su extensión. Había apoyado su pesado lomo sobre su agobiada madre, la Tierra, cubierta en toda su superficie. Y ella ahuecó los cóncavos lechos de su abierto seno con un sonriente bostezo, para que las viperinas cabezas de él se sumerjan en el suelo... abrió sus fauces de estiradas lenguas, para enviar al gran Zeus un grito de guerra. Su portentosa voz llegó hasta el lecho de Oceáno, refluyente.[203]

Zeus lograría frenar el avance de Tifón, después de que los dos hicieran arder el orbe, uno con sus rayos y el otro con sus propias llamas, que ya Hesíodo y Esquilo reconocían que tal era el poder de

[201] *Ibid.*, I. 274-293. (Trad. de Sergio Manterola y Leandro Pinkler).
[202] *Ibid.*, II. 41-59.
[203] *Ibid., D.*, II. 238-247. (Trad. de S. Manterola y L. Pinkler).

esa bestia;[204] ambos también hacían resonar la fuerza de sus vientos,[205] por lo que no es de dudar que se entendiera que no sólo era un digno rival como lo quería su madre, sino prácticamente otro Zeus, como lo entiende Nonno[206] y parece así que se atisba en Tifón un pasado de dios, de señor de la creación, por lo que es obvio que venza en un principio y logre convertir a su rival en un simple fardo sin fuerzas, luego de su enfrentamiento cuerpo a cuerpo donde asegura el resumen mitológico:

> Enlazando a Zeus con sus anillos, lo sujetó, le quitó la hoz (sc. hoz de acero con que Zeus había logrado derribar al monstruo) y le cortó los tendones de manos y pies; luego lo transportó sobre sus hombros a través del mar hasta Cilicia y al llegar lo abandonó en la cueva Corcira. Asimismo dejó allí los tendones ocultos en la piel de un oso y puso como guardián a la dragona de Delfine.[207]

En este intervalo, si no ocurrió antes de su intento por escalar el Olimpo, es que Tifón se uniría a Equidna, la terrorífica ninfa, para engendrar a la raza de los monstruos que Zeus extinguirá con la propia, con sus hijos divinos y mortales, los héroes, y a quienes veremos un poco más adelante. Esta aserción la deduzco porque será durante este descuido que Hermes y Egipán roben los tendones para resarcir las fuerzas paternas. Aunque se lo atribuye a otro personaje,[208] lo más seguro es que al son de la siringa, la flauta de cañas huecas, adormilaran a la dragona Delfine, con lo que pudieron lograr su cometido: "el falso pastor tocó su música, como si cantara con su flauta la retirada de los dioses, cuando en verdad celebraba la futura victoria de Zeus, muy cercana".[209]

[204] HES., *Th.*, 844 y A., *Th.*, 511-512.

[205] HES., *Th.*, 845.

[206] NONN., *D.*, I. 293- 300, pero reconociendo que Zeus es superior, puesto que Tifón apenas si puede levantar el rayo.

[207] APOLLOD., I. vi. 3.

[208] A Cadmo, a quien Nonno introduce en la historia.

[209] NONN., *D.*, I. 522-524. (Trad. de S. Manterola y L. Pinkler).

Comenzó la cacería de Tifón, Zeus en su carro lo atacó y hostigó hasta la mítica región de Nisa, precisamente donde las Moiras, personificación del destino, harán a Tifón cumplir el suyo y engullirá, convencido por éstas de que se fortalecería, unos frutos efímeros (ἐ φημέρων καρπῶν) que podemos suponer fuera precisamente un alimento humano: si el néctar y la ambrosía pueden inmortalizar al ser efímero, el pan y el vino pueden "mortalizar" al divino. La sangre de Tifón bañaría la comarca tracia del monte Hemo (literalemente, "el ensangrentado") que se llama así precisamente por toda aquella que derramó el monstruo:

> Ya el Crónida había hecho inclinar a su favor la balanza de la lucha, hasta entonces vacilante. Y la madre Tierra, tras rasgar sus arbolados velos con sus manos, lloró al ver el humo en los rostros quemados de las cabezas Tifoneas. Las rodillas del Hijo de la Tierra estaban quebradas, y la trompeta de Zeus mugió con estrepitosos truenos como preanuncio de la victoria. Tifón, envenenado por un dardo llameante, yacía aniquilado por una herida de guerra, que no produjo el acero. Estaba tendido de espaldas sobre la madre Tierra, con sus viperinos miembros en torno del polvo, escupiendo fuego. Entonces, el Crónida lo provocó con sus burlas, mientras vertía de su garganta riente, tales palabras... "Deja paso a los seres celestes, tú, que te alimentas del suelo. Pues con una sola mano vencí a las huestes de tus doscientos brazos. Vamos, que la tricéfala Sicilia te apriete con sus montes escarpados y esconda por completo a Tifón que se enorgullecía de sus cien cabezas, ahora lamentablemente sucias de polvo. Con todo, puesto que tienes una mente jactanciosa, y a causa de vanas esperanzas pretendiste asaltar el Olimpo, haré construir para ti, infeliz, un cenotafio; y en esa tumba vacía te grabaré, por temerario este postrero epitafio: *Ésta es la tumba*

de Tifón, quien una vez atacó el cielo con sus piedras, y el fuego etéreo lo consumió".[210]

La isla de Sicilia con sus tres picos, la tricéfala tierra del Etna, sería arrojada sobre el monstruo exánime y sobre su cabeza precisamente quedó el famoso monte, un volcán en realidad, donde contaba la tradición estaba la fragua de Hefesto, constituido guardián de aquella fiera contenida, el yunque del dios se apoyaba en la nuca de la fiera que oía resonar los martillazos del dios herrero.[211] Hesíodo consideraba que Tifón yacía en el Tártaro,[212] pero podríamos entender que la parte serpentina se hallaría en aquel lóbrego sitio, en tanto que su parte humana hacía retemblar el suelo de Sicilia, expulsando arena y vomitando fuego de vez en vez, con ánimos de destruirlo todo y liberarse, mito etiológico que parece referir al volcán Etna.[213]

De tal suerte, en el mito de Tifón y Zeus encontramos el ya citado tema del "combate", el dios serpiente, símbolo del antiguo orden y de las antiguas maneras de vivir, es ahora un demonio del caos que pretender usurpar el reino del dios justiciero y ecuánime. Dicho mito se ubica en el pasado primordial, pero también se entiende como un suceso que ocurre a intervalos periódicos: "los ataques renovados de las fuerzas del caos en sus tentativas de apoderarse del mundo",[214] por lo que el monstruo se tornará en monstruos, el mito se diversificará y tendremos diversos campeones que luchen por establecer el orden, por reinstalarlo cuando las bestias del caos, ahora del mal, se presenten para alterarlo.

El tema del miedo nuevamente se destaca: los dioses sienten terror ante la acometida del monstruo, puesto que carecen de un héroe, de un campeón que los salve de tan brutal acometida y huyen; el monstruo

[210] Nonn., *D.*, II. 554-564 y 620-631. (Trad. de S. Manterola y L. Pinkler).
[211] Ant. Lib., 28 y Claud., *VI Cons. Hon.*, 15-21.
[212] Hes., *Th.*, 868.
[213] Ov., *Met.*, V. 353-363.
[214] J. Fonterose, *op. cit.*, p. 334.

se apodera del cielo y la tierra y gobierna tiránico y destructivo, puesto que ha desaparecido a su rival; sin embargo, el campeón ha de regresar con renovadas fuerzas y vencerá al usurpador para reinstalarse en un solio que ostenta por derecho propio dada su naturaleza adecuada.

Cambiando a los dioses por mortales, ésta es la historia del héroe luchando contra el ladrón de caminos que desquicia el orden social; la historia del rey despótico que oprime a un pueblo; la historia del ser demoníaco que mantiene en el vicio a la humanidad, y los héroes son el justiciero casi anónimo que reestablece la seguridad; el guerrero principesco que reclama sus legítimos derechos y trae un reino de prosperidad; el santo que libera de las cadenas morales para abrirles las puertas a la beatitud de una vida mejor... los nombres, de unos y otros, se multiplican como las propias leyendas que nos narran este mito primordial y consecutivo, y el libro de Fonterose se afana por demostrar este hecho.

Mitológicamente se presentará a estos seres malignos como una sucesión y no como una misma criatura, la idea de la sucesión de figuras como descendencia monstruosa es a lo que recurre el ser humano para entender este ciclo de enfrentamientos que podríamos entender como una metáfora del paso por esta vida llena de problemas monstruosos que debemos enfrentar, aunque en ocasiones parezcan vencernos y todo ello para que tengamos finalmente una vida de paz o al menos ratos de esa sensación. De tal suerte, el monstruo primordial se desdobla en muchos entendidos como sus hijos y para esa tarea necesita de una consorte.

En la mitología griega ese papel lo desempeña Equidna, una serpiente otra vez. El nombre griego (ἐχίδνα) significa literalmente "víbora", esto es la serpiente venenosa.[215] Como sucede hoy, una víbora era también una mujer traidora: "la mujer es una víbora envuelta en

[215] El término griego se indica como *viper* en inglés (*cf.* H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit., s. v.*) que remite al latín *vipera*, nuevamente el apelativo de una sierpe ponzoñosa (*cf.* M. de Vaan, *op. cit., s. v.*); de tal palabra procede nuestro término castellano (*cf.* Joan Corominas, *Diccionario crítico etimológico, s. v.* víbora). Para la idea helena del

un manto"[216] y ello tal vez provenía de la idea de la Víbora primigenia, Equidna. Canta Hesíodo:

> Y ella [sc. Ceto] parió a otro monstruo incombatible, en nada semejante a los mortales hombres ni a los dioses inmortales, en profunda cueva: Equidna divina, de potente ánimo, medio ninfa de ojos entornados y bellas mejillas, medio también monstruosa serpiente, terrible y grande, iridiscente y carnívora, bajo las honduras de la tierra eterna; allí, abajo, hay una cueva bajo cóncava piedra, apartada de los inmortales dioses y los hombres mortales; allí le asignaron los dioses habitar sus famosas moradas. Y ella, entre los arimos, bajo el suelo, la envenenada Equidna, ninfa inmortal y libre de vejez, es retenida por todos los días.[217]

Continúa el poeta refiriendo que a ella se mezcló en sexual abrazo el terrible Tifón,[218] cópula de serpientes que llenaría de horror la imaginación helena y que hasta hoy nos produce escalofrío si se ha tenido la fortuna –o la desgracia, según se mire– de contemplar tal acto. Pero hay que puntualizar que Equidna nace de la fusión, como antes había ya anotado, de los incestuosos hermanos marinos, producto de la también incestuosa relación madre e hijo de Gea y Ponto. Ceto, el "monstruo marino", es la madre de esta criatura mixta, paradójicamente, como todo lo brotado de la tierra, pero aludiendo a su carácter marino, pues como vimos no se separaban ambos entornos, ni sus criaturas que parecían compartir su morfología escamosa y tubular. Pero que Equidna es una serpiente de tierra se enfatiza una y otra vez en el texto al

veneno de dicho animal (*cf.* HDT., III. 108, S., *Tr.*, 771 y PL., *Smp.*, 218a). En tanto que una idea diferente se puede reconocer en *Act. Ap.*, 28, 3.

[216] SECUND., *Sent.*, 8. (Trad. propia). *Cf.* también con referencia a Clitemnestra en A., *Ch.*, 249.

[217] HES., *Th.*, 295-305. (La trad. es propia).

[218] HES., *Th.*, 306: μιγήμεναι ἐν φιλότητι.

mencionar su habitáculo subterráneo, siempre lejos de lo humano y lo divino, criatura de la medianía en su cuerpo, en su diario vivir, no es diosa ni mortal, ni mujer ni bestia, es la conjunción de todo ello, otra forma diferente de la monstruosidad, pues no es el Tifón que conjunta la multiplicidad, sino la terrible criatura de la mitad.

Hesíodo se afana por darle sonoros epítetos que debemos analizar con mayor cuidado. El primero es el que he traducido por "de ánimo potente" (κρατερόφρων), palabra compuesta del sustantivo que alude a la fuerza y aquel que señala el depósito físico de la fuerza vital y espiritual (φρήν). No es inusual que dicho adjetivo compuesto califique a una entidad divina o a un héroe,[219] si bien así designa el ánimo fiero y combativo de los animales que se emplean como metáfora para los grandes guerreros en una especie de epíteto que señalaría la "posesión" de aquellas características propias de las fieras en un hombre;[220] por lo que nuevamente Equidna presenta esa característica de ser limítrofe entre lo humano, lo divino y ahora lo animal. De tal suerte puede presentarse como mujer hermosa y monstruo espeluznante.

Llamarla "ninfa" es jugar una y otra vez con el lenguaje. Ninfa era para un griego una criatura divina pero no una diosa totalmente, las ninfas eran seres cuya existencia resultaba sumamente larga, pero que finalmente habrían de morir, criaturas ligadas a esos elementos naturales que parecen ser eternos, pero que no lo son, como los árboles, los montes, los manantiales o los mares. La ninfa era también una criatura de los espacios limítrofes: cerca de los dioses de la naturaleza, compañeras de Deméter o de Ártemis, amantes de dioses como Poseidón o Zeus y que, en ocasiones, merced a dicha cercanía, alcanzaban una apoteosis, o mejor dicho, un catasterismo cuando eran transformadas en estrellas del firmamento, pero que si no ocurría así, terminarían compartiendo el lúgubre recinto de los mortales, el Hades. Así que Equidna era también una de estas criaturas longevas pero mortal, si

[219] ORPH., *Fr.*, 164 e *IG*, I² 503, para los dioses; HOM., XIV. 324; HOM., iv. 333, xi. 299, para los héroes.

[220] HOM., X. 184 y HES., *Op.*, 147.

bien enigmáticamente Hesíodo señalará versos después que, si es una ninfa, es aún así "inmortal y libre de vejez" (v. 305) por lo que cabría suponer que, de alguna forma, logró lo que otras ninfas no pudieron: una verdadera apoteosis. Pero decía que Hesíodo jugaban con el lenguaje al llamarla ninfa, ya que dicho nombre también era con el que se designaba a la muchacha casadera, a la novia que espera al futuro marido en el tálamo... ¿y no es acaso lo que hace Equidna en su antro oscuro?

La belleza de la parte humana de Equidna es uno de los tópicos más interesantes, pues, siempre según mi juicio, es una característica de las monstruos griegas, su engañadora belleza que oculta en realidad una sierpe, eco de la frase misógina que antes expuse: "una víbora envuelta en un manto", no es fácil distinguir la *equidna*. El adjetivo que he traducido como "de ojos entornados" comúnmente es entendido cual una alusión particular de los griegos a que son ojos negros, siendo tales los más apreciados como símbolo de belleza.[221] Pero lo cierto es que está formado del sustantivo ἕλιξ, "cualquier cosa que asume una forma espiral"[222] y me parece que se refiere, unido ya al sustantivo "ojo" (ὤψ), a esa mirada que gira, cuando la coqueta mujer vuelve de un lado a otro los ojos para captar las miradas, por ello es epíteto de Afrodita[223] y de las doncellas casaderas.[224] De igual forma, Equidna demuestra su belleza al ser dotada de mejillas hermosas, por lo que no se duda en adjudicarle el término "divina", pero se cuida el poeta de acompañarlo del ya citado "ánimo potente", ella sólo es imagen de belleza, por eso tiene, cual Pandora en el mismo Hesíodo, sólo dicha apariencia que no la realidad, ya que al mirar hacia abajo se hallaría a una víbora: terrible, grande y carnívora.

Igualmente intrigante es la descripción de la parte serpentina de Equidna. Comienza Hesíodo por señalar que es "monstruosa serpiente" (πέλωρον ὄφιν), el adjetivo ya había sido empleado por el poeta para

[221] *Cf.* la traducción de Paola Vianello a dicho término en HESÍODO, *Teogonía*, p. 10.
[222] *Cf.* H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit.*, *s. v.*
[223] PI., *P.*, VI. 1.
[224] HOM., I. 98 y PI., *Pae.*, II. 99.

referir a Gea, la tierra, en su aspecto enorme y temible, de tal suerte que la ahora serpiente que completa a la criatura de la medianía, posee también dicha característica que, considero, desdobla inmediatamente Hesíodo al referir que Equidna es "terrible y grande". **Δεινός**, el término que traduje por "terrible" comparte raíz y significado con un tipo especial de miedo, aquel que incita a escapar porque representa un peligro, pero que encierra a la vez un sentido de maravilloso, lo espeluznante sobrenatural,[225] en tanto que **μέγας** determina "grande" pero en cuanto a tamaño, que no a altura y refiere a la extensión, por lo que la conjunción de estos tres adjetivos nos permite entender que la parte viperina de Equidna es enorme en cuanto a su tamaño, extensa en sus anillos, cual merece una serpiente de origen divino, un dragón, pero que no puede llamársele así puesto que sólo es la mitad de esta criatura, pero encierra lo maravilloso de una forma terrorífica, por lo que merece el mismo epíteto de su abuela la monstruosa tierra.[226]

Completan la descripción de la mitad monstruosa dos adjetivos más, **αἰόλος, ὠμηστής**. El primero de ellos resulta muy interesante puesto que señala dos características que pueden encontrarse en las serpientes: por una parte alude a un rápido movimiento –nada extraño para las víboras predadoras que dependen de su velocidad de ataque–, mas, por otra parte, refiere también al movimiento centellante y rápido de la luz, ese sentido de "tornasol", esa capacidad "iridiscente", siendo usual que se emplee de esa forma al referir a las serpientes,[227] por lo que resultaba adecuado para el contexto de Equidna, pero nada obsta para suponer que también hacía referencia a esa habilidad de rápido movimiento que era, y sigue siendo, una característica de los ataques ofidios. Llamar carnívora a una víbora no parece inadecuado, pero hay que agregar que dicha carne está cruda y a ello refiere de nuevo el adje-

[225] *Cf.* H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit.*, *s. v.* En griego moderno, por ejemplo, el derivado **τά δεῖνα**, significa "el diablo" (*cf.* P. Chantraine, *op. cit.*, *s. v.*).

[226] Según Aristófanes (*Ra.*, 473) Equidna, si es que refiere aquí a la ninfa, poseería 100 cabezas.

[227] *Cf.* S., *Tr.*, v. 11.

tivo hesíodico y otorga a los seres que practican esta alimentación un carácter violento y animal,[228] enfatizando de nuevo según mi criterio, la mixtura de Equidna y que parece adecuado al acompañarse de ese rápido ataque... pero recuérdese que estas características de serpiente las posee la parte baja de su cuerpo, por lo que se sospecharía de manera terrorífica que, si alude a esos ataques y ese devorar la carne cruda cual fiera o monstruo,[229] tendría que hacerlo con aquel rostro de hermosa ninfa casadera de bellas mejillas...

Aunque la ascendencia de Equidna como ninfa hija de los dioses proviene del mar monstruoso, el mar proceloso donde nacen las tempestades y la muerte, no es tampoco inusual que se le asignen otros padres igualmente temibles: una leyenda argiva que recoge el Pseudo-Apolodoro en la *Biblioteca*, la presenta como hija de Gea y Tártaro, hermana por tanto de Tifón y reproduciendo esa unión incestuosa que trae la descendencia terrible.[230] En Creta, si aceptamos esta nacionalidad para Epiménides el legendario poeta,[231] Equidna era hija de la ninfa oceánide infernal Éstige[232] y un tal Pirante que el propio Pausanias que lo refiere dice desconocer. Los hijos de Éstige suelen ser, aunque temibles, seres que se alían al orden justiciero de Zeus[233] y reportados como hijos de Palas o Palante, de la raza de los Titanes;[234] por lo que esta unión con el tal Pirante es desconocida tanto como su persona, aunque podríamos atisbar algo a través de la etimología de su nombre, si es que se relaciona con el griego πεῖρας- πεῖραρ, "límite, contienda, destino aciago",[235] pero es muy difícil afirmarlo. Dichas variantes sólo parecen enfatizar el carácter temible y monstruoso de Equidna, incluso

[228] *Cf.* H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit.*, *s. v.*

[229] Que leones o el propio Cerbero reciben por igual este apelativo (*cf.* B., XII. 46; A., *A.*, 827, para el león y HES., *Th.*, 311, para Cerbero).

[230] APOLLOD., II. i. 2.

[231] EPIMENID., *Fg.*, 10 = PAUS., VIII. xviii. 2.

[232] *Cf.* HES., *Th.*, 361-363. Sobre su naturaleza infernal, HES., *Th.*, 775-779.

[233] Los hijos aludidos son Celo, Victoria, Poder y Fuerza (*cf.* HES., *Th.*, 383-388).

[234] HES., *Th.*, 375-377.

[235] *Cf.* H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit.*, *s. v.*

ligado al inframundo, aspecto que ya parece reconocerse en Hesíodo, la fuente principal para esta criatura.

De nuevo, y aquí posiblemente siguiendo a su antecesor Homero, Hesíodo coloca la oscura cueva donde mora Equidna en la tierra de los arimos, el pueblo arameo de Siria, según llevamos referido. Pero el énfasis que señala una y otra vez el poeta es que se halla "bajo suelo": "bajo las honduras de la tierra eterna; allí, abajo, hay una cueva bajo cóncava piedra, apartada de los inmortales dioses y los mortales hombres; allí le asignaron los dioses habitar sus famosas moradas". La idea de profundidad nos fuerza a imaginar una sima, casi un habitáculo infernal o tartárico para esta criatura, por lo que no sería extraño que la hubieran concebido, como vimos, como hija ya de Éstige, ya de Tártaro. Cuenta el mismo Hesíodo que el Tártaro está tan lejos de los hombres y su tierra, como éstos lo están de los dioses,[236] por tanto, si Equidna y su antro están apartados de hombres y dioses, bien pude referir a que ella se encuentra en aquella profundidad abismal, porque es una criatura del principio y de allí su forma primitiva de serpiente que comparte con ese inicio acuoso del que ya he hecho referencia.

Hasta aquella cueva inhóspita llegaría Tifón –si es que no nació en ella, como ya puntualicé–, para entonces yacer con Equidna y procrear a la estirpe enemiga de Zeus, a la dinastía paralela y monstruosa de la perfección divina, última rama del principio maligno de Gea: "Con ella, la ninfa de ojos coquetos, se dice, se mezcló en sexo, Tifaón, terrible, soberbio y sin leyes; y ella, habiendo concebido, parió a sus hijos de potente ánimo".[237] Como toda criatura de los primeros momentos del universo, Tifaón se ve impulsado por Filotes, una fuerza de atracción que la filosofía posterior concebirá como una energía vinculante que se opone a Odio (Neico) y juntas son creadoras del universo,[238] pero que durante el tiempo de Hesíodo refiere al acto sexual,[239] si bien no nece-

[236] HES., *Th.*, 720-725.
[237] HES., *Th.*, 306-308. (La trad. es mía).
[238] *Cf.* EMP., *Fr.*, 31 B 16 (H. Diels y W. Kranz).
[239] H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit.*, *s. v.*

sariamente entendido como carente de afecto.[240] Lo que hace diferente esta unión entre Tifón y Equidna es la naturaleza doble de la hembra y "la terrible, soberbia y sin leyes", del macho, es decir, la fusión de dos seres peligrosos por su esencia destructiva, sólo así podían concebir una caterva de vástagos tan prepotentes como sus progenitores. Una nota final creo puede señalarse para comprender ese principio monstruoso de los hijos: el poeta, para referir la concepción de los mismos, utiliza un verbo compuesto: **ὑποκύω**, integrado nuevamente por la preposición que indica "bajo o debajo" **(ὑπό)** y que ha venido empleando con profusión y el verbo que indica propiamente la concepción **(κύω)**, como si quisiera decir que dicho acto reproductivo se produjo claramente en la parte serpentina de Equidna, señalización que puede resultar banal si se entiende que los genitales de la ninfa estarían precisamente en la intersección de sus partes humana y viperina, pero, creo, señalaría su proximidad a la parte terrible de la criatura.

Los hijos que parirá Equidna y que Hesíodo enuncia, son todos seres de la destrucción cuya mitología así lo explicita como veremos más adelante, conforme estas criaturas aparezcan en otras subdivisiones de la visión monstruosa como la he planteado. Baste ahora señalarlos en sus características principales. El orden que ofrece Hesíodo deberíamos entenderlo cronológicamente: Orto, el perro bicéfalo; Cerbero, el perro guardián del Hades; Hidra, la víbora acuática de muchas cabezas que se encontraba en el pantano de Lerna en la Argólide; Quimera, la hembra que conjunta en su cuerpo de cabra, la cabeza de un león y una serpiente como cola; Esfinge, la criatura mixta de cabeza y senos femeninos y cuerpo de leona, y finalmente, el León que habitaría los campos peloponesios de Nemea asolando los rebaños del lugar.[241] Fuentes posteriores confirmarán la maternidad de algunos de estos

[240] Así podemos entenderlo en HES., *Th.*, 125, 333, 374-375, 380, 405, 625, 920, 923, 941, 944, 961, 970 y 1012. Pero a veces enfatizando que también hay otro sentimiento: deseo personificado en Afrodita (HES., *Th.*, 822, 980, 1005) o amor pasional (HES., *Th.*, 1009 y 1018).

[241] *Cf.* HES., *Th.*, 309-332.

seres,[242] pero también le asignarán otros más cuya paternidad se asigna a su monstruoso consorte: la gigante serpiente que custodiaba la piel del carnero dorado en Cólquide, la temible Escila que se hallaba en el estrecho de Mesina, así como el buitre o águila que devoraba las entrañas de Prometeo, todos ellos le son adjudicados por Higino[243] y el dragón custodio de las manzanas de las Hespérides, normalmente su hermano, es hijo de Equidna y Tifón para Apolodoro.[244]

Luego de este alumbramiento que no entendemos si es un parto múltiple o una consecución de partos, Equidna propiamente desaparece de la mitología. Una leyenda argiva contaba lo siguiente: "Argos, llamado Panoptes, pues tenía ojos por todo el cuerpo; dotado de extraordinaria fuerza... se dice que también dio muerte a Equidna, hija de Tártaro y Gea que raptaba a los caminantes, sorprendiéndola dormida".[245]

Dada la diferente ascendencia y el inusitado fin, ¿era la misma Equidna? La tradición mítica parece evocar a más de una de estas criaturas mitad mujer, mitad serpiente, normalmente señaladas como seres de regiones lejanas que fuerzan a un dios o héroe a ayuntarse con ellas para luego dar a luz célebres mortales que inician una nueva raza.[246] Al respecto, Karl Kerenyi se cuestiona:

> Cómo acostumbraban representar un ser semejante (sc. Equidna) nuestros antiguos pintores de vasijas: como una diosa alada, hermosa, con cuerpo de una serpiente desde las caderas hacia abajo. Hay una vieja y amable decoración que pinta diosas o ninfas de este tipo sin alas, pero con poderosos cuerpos de serpiente desde las caderas hacia abajo; cuatro de ellas, divinidades en dos parejas, llevan a cabo ritos sagrados

[242] Madre de Quimera, Orto y Esfinge en APOLLOD., II. iii.1; II. v. 10 y III. v. 8, respectivamente. Madre de Cerbero, según Sófocles (S., *Tr.*, 1099) y de Esfinge en Eurípides (E., *Ph.*, 1021).

[243] HYG., *F.*, 151 y *Astr.*, XV. 3.

[244] APOLLOD., II. v. 11.

[245] *Ibid.*, II. i. 2. (Trad. de Margarita Rodríguez).

[246] *Cf.* HDT., IV. 8-9 y D. S., II. xliii. 3.

> en un viñedo, mientras en la otra cara de la imagen se ve a cabras atacando las vides.[247]

Más que Equidnas, dichas ninfas parecen "autóctonas" y aunque funjan de hortelanas de un viñedo, ese lugar bien puede ser una región que custodian como en los mitos referidos arriba, la versión femenina de un Cécrope. Una de éstas podría ser la asesinada por ese otro ser monstruoso, el Argos Panoptes, y otra más la madre del pueblo de los escitas que refieren Heródoto y Diódoro Sículo.[248] La primera y verdadera Equidna, la madre de los monstruos, siendo "inmortal y libre de vejez", como la enuncia Hesíodo, debió permanecer en aquel antro soterrado tan cerca del Tártaro que se confunde con la propia Tierra, porque Equidna parece su rostro terrible.[249]

La leyenda de Argos como asesino de Equidna, las referencias a Delfine en el mito de Tifón y la cercanía física que ambas comparten, incluso el inusitado señalamiento de que en Frigia Apolo tenía por contrincante a Equidna,[250] lleva a Joseph Fonterose a decir que Equidna y Delfine son dos nombres para la misma monstruo, hermana y esposa de Tifón, en nada diferente de Ceto o de Gea como mujer-fiera-serpiente que será derrotada por el campeón celeste, dios o héroe, con lo que se conjurará no sólo al usurpador del trono divino, sino también a su posible descendencia, habida en su madre-consorte.[251]

Este mito de la incestuosa relación entre madre e hijo, parece hablarnos de un monstruo nacido de la psique griega: el hijo de la madre, el aliado de lo femenino, aquel que niega la relación paterno-filial y se

[247] K. Kerenyi, *op. cit.*, p. 58.

[248] Para una interpretación diferente, *cf. idem*.

[249] Al respecto, Eurípides (E., *Ph.*, 1020-1021) llama a Esfinge "parto de la tierra y de la infernal Equidna".

[250] Para este dato (*cf.* J. Fonterose, *op. cit.*, p. 143). En los hechos apócrifos de Felipe (*Acta Phillipi*, 113), se cuenta de una especie de secta antigua que adoraba a las serpientes y a Víbora (Equidna), misma secta que fue destruida por san Felipe, quien ocupa aquí el lugar del campeón.

[251] *Ibid.*, p. 144.

une a la materna, tal como en los viejos tiempos, en los tiempos del matrilineado o incluso del matriarcado. Aunque éste sea una fantasía social, es una realidad psicológica que sigue acosando a los varones, que sigue siendo el acicateando a "los perros de la duda" masculina y los hace preguntarse si ese hijo que cría es suyo, si estará a su lado cuando su autoridad se vea menguada. Míticamente se puede prevenir tal acto si se destruye al monstruo y la monstrua, como veremos más adelante al tratar el mito de las Gorgonas.

En variadas ocasiones he hecho referencia a que el famoso arquetipo mítico del combate es una serie de leyendas que fundamentalmente refieren a la lucha entre un dios o un héroe con una serpiente, y una de esas variantes presenta a la criatura además como custodio de un sitio especial, un sitio sagrado que normalmente pertenece a la diosa y del que el campeón masculino quiere hacerse dueño, no es más el solio divino, sino un lugar de delicias donde ella ofrece sus dones a los mortales. Dos mitos hacen clara alusión a esto y dos más pueden relacionarse con él, comenzaré por el más popular y que se conservó en las fuentes: el mito de Pitón.

Aunque la versión más antigua del mito data de un himno dedicado a Apolo en el siglo VI a. C., ya Homero conoce la leyenda con algún detalle.[252] Quiere el himno citado cantar la gloria de Apolo en sus múltiples santuarios, pero termina por preferir una región cerca de Haliarto en Beocia, al centro de Grecia, junto al manantial Telfusa. Pero he aquí que la náyade o ninfa de dicha fuente, encolerizada por las acciones del dios, lo engaña para que mejor se dirija a Crisa en la ladera del monte Parnaso. Apolo se dirige entonces a dicho lugar y, en el sitio de Delfos, echa los cimientos de su gran templo.[253] Apenas trabajando en su gran obra, se le presenta una gigantesca sierpe, una dragona, antigua nodriza de Tifón, a la que mató con una flecha de su arco divino. Como la bestia causaba gran estrago en la región, el dios comprendió que lo anterior

[252] Hom., Il. 519 y xi. 580-581.

[253] *Cf. hAp.*, 240 y ss. Sobre los auxiliares mortales de la región y su posible identificación histórica (*cf.* J. Fonterose, *op. cit.*, p. 43 y nota 1).

había sido una estratagema de Telfusa para que aquella diera cuenta de él, por lo que clausuró con una gran roca el manantial de la ninfa y fue reverenciado por los lugareños.[254] Como la historia hesíodica de Tifón, así este himno nos presenta en rápida sucesión el mito del combate de Apolo, el hijo de Zeus y, como él, un gran señor del cielo.[255] Podemos reconocer algunos de los puntos que ya hemos visto en las historias de Tifón y Equidna: la diosa de la región, la gran serpiente enemiga y el dios guerrero y vencedor, aunque aquí no sea un hijo, sino una hija. Pero la historia parece aún más rica y variada.

La serpiente que vemos en el viejo himno a Apolo como encargada de Tifón recibe en la tradición posterior ya el nombre de Pitón, ya el de Delfine. Cree Joseph Fonterose que desde temprano fue llamada Pitón y que se puede intuir del fragmento del poeta Simónides de finales del siglo VI a. C., fecha cercana a la del citado himno.[256] Por el contrario, el nombre de Delfine es mucho más tardío y no parece aplicársele antes del siglo III a. C. Cuenta Ovidio que Pitón (también denominada Pito) era hija de la Tierra luego del diluvio universal:

> Así pues, cuando la tierra enfangada por el reciente diluvio se calentó con los soles celestes y elevado calor, parió incontables especies y en parte reprodujo las antiguas figuras, en parte creó maravillas nuevas. Ella ciertamente no lo hubiera querido, pero entonces también te engendró a ti, enorme Pitón y, serpiente desconocida, era el terror para los nuevos pueblos: tanto espacio de montaña ocupabas.[257]

[254] *hAp.*, 300-397.

[255] Sólo el dios y su padre reciben el micénico título de "soberano" (ἄναξ) (*cf.* H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit., s. v.*)

[256] J. Fonterose, *op. cit.*, p. 45. Para el texto indirecto de Simónides, *cf.* JUL., *Ep.*, 395d-396a.

[257] OV., *Met.*, I. 435-441. (Trad. de Consuelo Álvarez y Rosa Ma. Iglesias).

Como hija de Tierra era nombrada desde época clásica[258] y es precisamente Eurípides quien nos ofrece una descripción algo detallada de la criatura: "allí el dragón de lomo de colores iridiscentes, rojinegro... fiera terrígena, monstruosa".[259] *Serpens* la llama Ovidio que no δράκων, como Eurípides, pero las dimensiones con que la dota el latino nos especifican su imposibilidad de considerarla como una serpiente cualquiera, en tanto que las frases del griego nos hacen pensar en los conocidos reptiles que no en los míticos. El género de la criatura, como vimos en la primera fuente, era femenino, pero a partir del siglo VI es señalado como masculino, Pitón es ya un él.[260]. El cambio de género parece resultado de que su papel pasa de señora del lugar a custodio del maravilloso recinto de la diosa. Según apreciamos en la primera fuente mencionada, la feminidad de la monstruosa serpiente se denota, porque el poeta emplea el término δράκαινα: dragona.[261] Es esta innominada criatura la que sirvió de nana para el monstruoso Tifón, hijo aquí de Hera como ya vimos, el apelativo de la sierpe no aparecerá antes del siglo III a. C., como llevo referido, y aún entonces existen dudas. Aquellas fuentes la llaman Delfine, pero allí donde el nombre aparece está acompañado de adjetivos o aposiciones que conflictúan, pues son de género masculino.[262] El problema surge porque el nombre Delfine, en

[258] *Cf.* E., *IT*, 1249 e HYG., *F.*, 140.

[259] E., *IT.*, 1245-1247. (La trad. es propia).

[260] *Cf.* H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit.*, *s. v.* Πύθων.

[261] *hAp.*, 300.

[262] A. R., II. 706: Δελφύνην... πελώριον. Nonno (*D.*, XIII. 28) utiliza el sustantivo, pero su declinación no permite resolver el género. Dionisio Periegeta (D. P., 441) emplea el término dragón unido al nombre Delfines, por lo que lo consideraría un masculino; sin embargo, su comentarista Eustacio (EUST., *Commentarii in Dionysii periegetae orbis descriptiones*, 441. 1) considera que el dragón es entendido por el autor como hembra. Joseph Fonterose (*op. cit.*, p. 45, n. 4) cita dos obras más colectadas en un texto francés sobre dos himnos atenienses donde se encuentra la serpiente como hembra en uno y macho en el otro.

femenino, admite una variante muy semejante masculina, Delfines,[263] y ambos se declinan casi igual en griego.

Argüimos entonces que, si bien en un principio fue hembra, para tiempos clásicos y posteriores será un macho que recibe el nombre Pitón, mismo que designará a la región como Pitón o Pito y a la sacerdotisa de Apolo como Pitia. La ciudad era Delfos, es posible entonces que se buscara justificar el nombre de ésta con el de la serpiente antigua, renombrada ahora Delfine, pero que la masculinidad que se le había otorgado en la versión más popular terminó por presentar también un Delfines. Visto desde este ángulo, la serpiente pudo haber representado en un principio, como vengo exponiendo, a la madre tierra del lugar,[264] cual Equidna y la ninfa Telfusa del mito aquí expuesto, Pitón o tal vez mejor *Pitó*, también aparece denominada la región y el sufijo es femenino. Pero, como ocurrió con Tifón, el enemigo de un dios campeón indoeuropeo, un dios solar y vigoroso, no puede ser una hembra y se busca un ser masculino que rivalice. Este macho es el defensor de la diosa tierra, su campeón, que es derrotado finalmente por el dios y Pitón pasó a ser uno de estos antiguos paredros derrotados como lo fueron otros antes y después de él.[265] La forma serpentina de Pitón es un eco del antiguo señor del mundo, del hijo autóctono de la diosa, es el caos acuoso que antes mencioné y la región y su geografía parecen confirmarlo.

Delfos se yergue en la profundidad de un valle que custodian altas montañas conocidas como las "Brillantes", esa hondura es el resultado de la erosión del río Plistos ("el grande") que corre en las faldas de las montañas.[266] El mito antiguo recordaba el río Céfiso que atravesaba la

[263] El escolio a Apolonio Rodio (SCHOL. AD A. R. II. 706) presenta la posibilidad de que Calímaco, que en las piezas conservadas denomina en masculino a la criatura (CALL., *Ap.*, 101, *Del.*, 91) en algún otro lugar (*Fr.*, 364) lo hizo en femenino: **δράκαινα... Δέλφυνα.**

[264] El nombre Delfos, por ejemplo, parece provenir de la etimología de "matriz" (*cf.* P. Chantraine, *op. cit.*, *s. v.* **Δελφοί.**

[265] Sobre la semejanza con personajes como Kingu en Mesopotamia, Apofis en Egipto o Ticio en Grecia, véase la obra tan citada de Fonterose.

[266] E. Melas, *op. cit.*, p. 59.

región hasta desembocar en una laguna, muy cercana de la fuente Telfusa,[267] e igualmente relacionaba el combate y la muerte de la fiera con la purificación que el dios realizaba en el también valle de Tempe, donde crecía el laurel con que se coronaban los atletas píticos, y que había conformado el flujo del inmenso Peneo que, como dice Eliano, "corre por el centro del valle de Tempe, avanzando perezosa y pacíficamente como el aceite".[268] Todo este referir las corrientes ondulantes de los ríos y su desembocadura en las quietas aguas de una laguna, me parece que no es ajeno a la confección de la vieja idea de una madre tierra ceñida y penetrada por el padre río, agua que se arrastra producto de la lluvia del cielo. El poeta hace profetizar a un Apolo nonato, los giratorios anillos de esta sierpe en torno a su tierra: "la enorme serpiente [...] fiera de espantosas quijadas todavía se arrastra desde el Plisto y rodea el nevado Parnaso con sus nueve anillos".[269] ¿Será mucho especular que río y serpiente fueran uno solo, y que río y región se confundieran, que macho y hembra fueran uno solo?

Pero volvamos al mito y continuemos con el enfrentamiento contra el dragón o dragona o ambos, como he especulado y continuaré lucubrando. Según la fuente prístina del tantas veces mencionado himno arcaico, Apolo ya es el gran dios cuando decide hacer su viaje a Delfos, es ya el "soberano (ἄναξ)",[270] quien con su fórmige de muchas cuerdas hace cantar a las Musas y bailar a dioses y diosas,[271] no podemos sino imaginar al dios en plenitud, al prototipo heleno de la perfección masculina, es el "Certero flechador (ἑκατηβόλος)", epíteto que algunos le asignaban porque había asesinado a Pitón con cien flechas:[272]

[267] *Cf. hAp.*, 240-280.

[268] AEL., *VH*, III. 1. (Trad. de Juan Manuel Cortés).

[269] CALL., *Del.*, 91-94. (Trad. de Luis Alberto de Cuenca).

[270] *Cf. hAp.*, 179 y 257. Si bien se sospecha que los primeros versos (179-181) no pertenezcan al citado himno y sean una sutura entre los dos himnos constitutivos del ahora llamado Himno homérico a Apolo (Bernabé Pajares, *Himnos homéricos*, p. 114, n. 66).

[271] *Cf. hAp.*, 182-207.

[272] *Cf.* hAp., 222. Para el término, *cf.* HSCH., *s. v.* ἑκατηβελέταο.

> En cuanto a la Dragona, a todo el que se la encontraba, se lo llevaba su día fatal, hasta que le lanzó un poderoso dardo el Soberano Certero Apolo. Ella, abrumada por terribles dolores, yacía jadeando intensamente y rodando por el suelo. Un grito sobrehumano, indescriptible, se produjo, y por el bosque no cesaba de retorcerse violentamente, aquí y allá. Perdió la vida exhalando un aliento ensangrentado, y se jactó Febo Apolo:
>
> –¡Púdrete ahora aquí, sobre la gleba nutridora de hombres! ¡No serás, tú al menos, una funesta ruina para los seres mortales que, comiendo el fruto de la tierra feraz, traigan aquí hecatombes perfectas! ¡Y no te librará de la penosa muerte ni Tifeo ni la Quimera de nombre infausto, sino que aquí mismo te pudrirá la negra tierra y el radiante Hiperión!
>
> Así dijo, jactancioso, y a ella la oscuridad le veló los ojos y la pudrió allí mismo el sacro vigor de Sol. Desde entonces aún ahora se llama Pito, y al soberano lo llaman Pitio de sobrenombre, porque fue allí mismo donde pudrió al monstruo el vigor del penetrante Sol.[273]

El texto es rico e interesante, aunque carente de detalles y tiene un sabor parecido a la rápida versificación de la lucha de Tifón y Zeus que ofrece Hesíodo, misma con la que parece querer enlazarse al mencionar a dicho monstruo. Posee un resabio a mito etiológico, por la falsa etimología del término Pitón por medio del verbo griego "pudrir" (πύω); parece también aludir a que Pitón era una especie de plaga que asolaba la región y traía la muerte, ese "día fatal", a todo aquel que la encontraba en su camino, por lo que la mención de Quimera tampoco

[273] hAp., 356-374. (Trad. de Alberto Bernabé Pajares). La primera frase ("en cuanto a la Dragona") parece ser una interpolación del traductor para dar coherencia al texto griego: ὃς τῇ γ' ἀντιάσειε, φέρεσκέ μιν αἶσιμον ἦμαρ΄ πρίν γέ οἱ ἰὸν ἐφῆκεν ἄναξ ἑκάεργος Ἀπόλλων΄ καρτερόν.

es fortuita; sin embargo, el eco más sonoro es el enfrentamiento entre el joven dios contra la vieja diosa, algo que Apolo volverá a hacer en otro mito cuando se enfrente a las Erinias por salvar al matricida Orestes. El autor quiere enfatizar los estertores de la muerte de la dragona, cómo se desparrama por todo aquel lugar que aterrorizó y que llenó con la sangre de los hombres, ahora colmado con la suya; clamará el dios ordenando que la sierpe quede insepulta, castigo *post mortem* que denigraba completamente al fallecido y lo condenaba luego de esta vida, por ello la insistencia de la pudrición a ras de suelo: hija de la Tierra, la Dragona habría de quedar sobre ella inerte y no resecada sino apestando su ponzoña por la acción conjunta de una tierra que quiere recibirla y un sol que la hace hervir con sus rayos, esos mismos que son recuerdo de los que fulminaron a Tifón y reviven en la flecha del dios llamado Febo, "el brillante".

Hasta ahora, el mito parece ser simplemente una más de las acciones campeonas del varón victorioso que salvaguarda a la comunidad del mal encarnado en el monstruo, Apolo es el héroe divino, Dragona es la enemiga maligna. Pero existían otras dos variantes que nos presentan una opción no tan diáfana del dios ni tan monstruosa de la serpiente y que me permitirán especular sobre la cercanía que tiene el asesino con su víctima.

Para Joseph Fonterose, el mito narrado hace un momento es la versión primera, debemos aceptar la más vieja no sólo por la antigüedad intrínseca de la fuente, sino porque tiene también los elementos de sencillez y poesía del estilo arcaico épico; no obstante, el cambio se produjo muy pronto, en ese mismo siglo VI a. C. y que, como mencioné antes, podemos rastrear ya en el fragmento de Simónides, el primero en hablarnos de una sierpe macho, versión que fue la más popular. La tercera versión no dista mucho en el tiempo con esta segunda, su primer representante es Eurípides (*circa* 414-412 a. C.) y, como veremos en un momento, no se diferencia mucho de la segunda, pero sus leves cambios son de destacar.[274] Cuando vimos el mito de Tifón, hice notar

[274] *Cf.* J. Fonterose, *op. cit.*, pp. 46-47.

el dios solía llevar cierta desventaja al enfrentarse al monstruo, que incluso era derrotado para volver por sus fueros y concluir la batalla, aun cuando esto no apareciera en la versión oficial y laudatoria de Hesíodo. El sentido de gran peligro que amenaza a Apolo no aparece en el mito arriba narrado, pero sí se rescata en las versiones posteriores.

La primera variante comienza con la razón de la muerte de la serpiente: fue enemiga de Apolo desde antes de nacer. Contaba el mito que dos hermanas titánides habían sido requeridas de amores por Zeus, Asteria y Leto, pero mientras la primera prefirió arrojarse al mar y convertirse en isla flotante antes que aceptar las caricias del dios,[275] Leto sí fue vencida por la seducción del dios.[276] Enterada Hera y sabedora de la clase de hijos que habría de parir su rival, ordena que ninguna región le dé cabida a la parturienta diosa, hasta que su hermana isla decidió acogerla a despecho de la diosa reina[277], quien por el antiguo respeto a su tálamo, consiente que la isla, antes Adelos, esto es "la invisible", sea ahora Delos, "la visible",[278] a causa del alumbramiento. Nacidos los divinos niños, el peregrinar de la diosa madre no ha concluido, pues Hera retoma su cólera y ordena al gigantesco dragón Pitón que acose a la diosa... y es aquí donde vemos aparecer nuevamente a nuestro monstruo serpentino.

La historia del dios niño que es amenazado por peligros que desean conjurar su prometedor futuro, es común en el quehacer mitológico de Apolo o Heracles a Jesús. En el caso que nos ocupa, no obstante, es interesante notar que tenemos destacada la imagen femenina nuevamente desdoblada ahora en dos personas: la buena madre y la malvada, Leto y Hera. La diosa Hera en la tradición apolínea que ya se reconoce en el himno arriba explicado, es la madre terrible que engendra un hijo

[275] *Cf.* CALL., *Del.*, 240-249 y APOLLOD., I. iv. 1.

[276] Una versión mencionaba que Leto había huido de las acechanzas del dios en forma de codorniz, pero fue alcanzada por Zeus que adoptó la misma figura para poseerla (*cf.* K. Kerenyi, *op. cit.*, p. 133).

[277] *hAp.*, 45 y ss.

[278] Así lo dice Calímaco en su himno. La tradición agregaba que Ártemis, melliza de Apolo, había nacido primero y atendió a su madre en el parto filial.

para vengarse de su consorte, es la esposa que niega su relación en aras de su propio valor como diosa, es pues la rebelde, llamada por ello a ser la madrastra malvada en la cultura patriarcal griega. Leto, por el contrario, representa a la madre amorosa y compasiva, pero que debe ser protegida por el dios... no por su marido que resulta sólo un amante ocasional, sino por su hijo.

La segunda y tercera versión del mito de Pitón, nos cuentan que Apolo mató a la serpiente para vengar a su madre o para defenderla, respectivamente. Según narran las fuentes, Pitón fue enemigo de Apolo antes o inmediatamente después de su nacimiento. Leto, aún preñada de sus hijos, es obligada a vagar por la tierra merced a los odios de Hera que para mayor eficacia le envía a Pitón como persecutor,[279] alguna versión anónima[280] aseguraba que el objetivo de Hera no sería otro que asesinar al nonato Apolo. Finalmente Macrobio, tal vez teniendo en mente una leyenda de Heracles, hace que Hera envíe a Pitón contra la cuna de los recién nacidos mellizos de Leto.[281] Apremiada la diosa por Pitón, apenas nació el niño se enfrentó al acosador de su madre: "todavía un bebé, todavía palpitando en los brazos de tu madre querida lo mataste, oh Febo".[282] Una vasija parece reproducir esta historia y se conocía una escultura de Pitágoras de Regio sobre el mismo tema[283] y un discípulo de Aristóteles, Clearco de Solos, era quien describía dicha estatua de una Leto que había llegado desde Calcis en Eubea a Delfos cargando a sus gemelos, para detenerse junto al antro de Pitón, donde

[279] HYG., *F.*, 140, LUCIANUS, *BC*, V. 79-80, SERV., *Ad Aen.*, III. 73, PLACID., V. 553 y *Myth. Vat.*, I. 37. Luciano de Samosta (*DMar.*, 10) limita el papel de la diosa a impedir a Gea que dé asilo a Leto. El papel de Hera como madrastra malvada y el empleo de persecutores de las amantes de Zeus no es inusual en el mito como lo prueba el de Io (*cf.* P. Grimal, *op. cit.*, *s. v.* Io).

[280] Citada por J. Fonterose (*op. cit.*, p. 49) como Bachm. Anecd., 2, 351.

[281] MACR., *Sat.*, I. XVII. 50-52.

[282] E., *IT*, 1250-1251. (Trad. de José Luis Calvo).

[283] *Cf.* J. Fonterose, *op. cit.*, pp. 47-48 y fig. 1.

le dio muerte Apolo; la escultura mostraba a la diosa con un pie en una roca y al pequeño sosteniendo un arco en sus manos.[284]

Se decía que también Apolo, a los cuatro días de nacido, había ido en busca de Pitón y lo había asaeteado para vengar a su madre perseguida. Ya el himno del poeta erudito Calímaco aludía a que Apolo se había comportado de manera inusitada antes de su nacimiento,[285] pero aquí recogía quizá una vieja versión que podemos atisbar para este niño divino en el Himno homérico. Se decía que el niño, a diferencia tendríamos que entender de su hermana que aquí no es nombrada, no mama el pecho de Leto, sino que la diosa Temis –a quien luego veremos en un destacado papel del mito que nos ocupa– le dará ambrosía y néctar: "Mas cuando tú, Febo, te saciaste del alimento inmortal, no pudieron contenerte las áureas cintas, de tanto como te debatías y no había trabas que te constriñieran, sino que se soltaban todas las ataduras. Y enseguida Apolo les dijo a las inmortales: '¡Sean para mí mi cítara y el curvado arco!...'"[286] La idea del estado juvenil del dios, se sostiene hasta muy entrado el siglo III a. C. y todavía el poeta erudito Apolonio de Rodas recuerda que mató a la serpiente "aún siendo un jovencito desnudo, aún estando gozoso por sus rizos".[287] Prototipo del doncel, Apolo es celebrado como tal al dar muerte a Pitón y jóvenes serán también aquellos que participen en el certamen que el dios inaugure como recordatorio de su triunfo o en expiación del brutal asesinato, que el mito ya lo refiere de una u otra forma.[288]

Sin embargo, una tradición quería que el dios había atacado al mortal Pitón por una razón harto diferente. Asegura el texto de la *Biblioteca* del Pseudo-Apolodoro: "Apolo, que había aprendido de Pan, hijo de Zeus y de Hibris, el arte adivinatoria, llegó a Delfos (entonces

[284] CLEARCH., *Fr.*, 64. Alguna versión debió inmiscuir a la melliza Ártemis en el hecho (*cf.* PAUS., II. vii. 7), pero tal vez se debía al mito de Ticio, donde la diosa sí que participó.
[285] *Cf.* CALL., *Del.*, 88 y ss.
[286] *hAp.*, 120-131. (Trad. de Alberto Bernabé Pajares).
[287] A. R., II. 707: κοῦρος ἐὼν ἔτι γυμνός, ἔτι πλοκάμοισι γεγηθώς. (Trad. es mía).
[288] *Cf.* HYG., *F.*, 140 y AEL., *VH*, III.1; OV., *Met.*, I. 445-451, respectivamente.

era Temis quien profetizaba), y como la serpiente Pitón que guardaba el lugar le impedía acercarse a la sima, la mató y se adueñó del oráculo".[289] Esta tradición se remontaba al menos a tiempos clásicos con los trágicos Esquilo y Eurípides, aunque lo presentan de manera diferente: en tanto que para el primero fue cuestión de ir cediendo el sitio oracular de manos de una diosa al dios sin que mediara conflicto alguno;[290] en el caso de Eurípides es claramente una usurpación por parte del dios merced a derrotar al guardián serpentino:

> Ascendiste [sc. Febo] al divino oráculo y ahora te sientas en áureo trípode, en trono veraz, vaticinando para los mortales desde el fondo del templo vecino de la corriente de Castalia, y ocupando un palacio que es centro de la tierra. Cuando desalojó del oráculo divino de Pitón a Temis, hija de la tierra, Ctón engendró nocturnos fantasmas de sueños que iban a manifestar a muchos mortales el pasado, el presente y cuanto iba a suceder, durante el sueño, en las tenebrosas cavidades de la tierra. Así Gea quitó a Febo su prerrogativa de adivino encelada por su hija. Mas con rápido pie al Olimpo se encaminó el soberano y rodeó con su mano de niño el trono de Zeus, suplicando que quitara del templo pítico la ira de la diosa terrena. Y Zeus rió porque su hijo vino en seguida queriendo retener su lugar de culto, cargado de oro. Y agitó sus cabellos para que cesaran las nocturnas voces y quitó a los mortales la veracidad de los nocturnos sueños, y devolvió a Loxias sus prerrogativas y a los mortales su confianza en los versos proféticos cantados en el trono acogedor de huéspedes visitado por muchos mortales.[291]

Apolo ha ocupado el viejo recinto de Gea, el santuario de la primera adivina, la diosa que por ser ella misma la sima del universo puede

[289] Apollod., I. iv. 1. (Trad. de Margarita Sepúlveda).
[290] A., *Eu.*, 1-9, especialmente v. 5.
[291] E., *IT*, 1251-1283. (Trad. de José Luis Calvo).

conocer los secretos del tiempo, de lo que ocurre debajo, en y sobre sí; cual la serpiente, Gea es sabedora de todo, porque está en todo, porque lo es todo. Temis, sólo es otro nombre para la dicha diosa;[292] Pitón puede ser, como ser masculino, el hijo guardián que se ve derrotado por este hijo de su padre; como hembra, sería un aspecto de la diosa misma. Un antiguo lexicógrafo, Hesiquio, nos asegura que la serpiente era un démon adivino, una especie de ventrílocuo que auguraba por medio de su vientre, sin articular palabra con la boca;[293] por lo que cabría sospechar que aún recordaban que la diosa se manifestaba por medio de tal criatura.

Del fragmento aludido de Eurípides me gustaría destacar el papel de Gea. Tal pareciera que la diosa decide vengarse de la muerte de su dragón y que respondiera con la vieja "ley del Talión", por lo que el padre de la justicia, Zeus, restituye a Apolo su derecho y resonaría al consabido "mito del combate", al triunfo del varón sobre la hembra resentida; no obstante, creo que Eurípides le imprime un tono diferente a su relato. El aún niño Apolo, pues no hay que olvidar que así lo presenta el poeta, ha matado a Pitón sin que medie razón alguna, al menos no se expone aunque se suponga la ya mencionada venganza contra el perseguidor materno, pero he aquí que Eurípides nos dice que fue la misma Leto la que llevó a su hijo hasta la tierra de Gea y su Pitón... ¿no es acaso que una nueva diosa y su joven paredro vienen a ocupar el lugar de la antigua deidad? El nuevo dios-hijo es ante todo de su padre, puesto que a él recurre y de él obtiene continuar fungiendo como oráculo; Zeus se complace y ríe ante las ocurrencias infantiles de Apolo, es el todopoderoso consentidor que ofrece a su pequeño diablillo aquello que robó, aunque para ello deba socavar el honor de Gea. La diosa, por su parte, ha respondido otorgando de manera libre lo que el dios-niño pretende ser su prerrogativa personal: el don adivinatorio. Mientras la diosa entregaba de manera gratuita sus regalos de conocimiento a la humanidad, el dios los ofrecerá a cambio de regalos y dones que

[292] Así señalado en Esquilo expresamente (*Pr.*, 209-210).
[293] HSCH., *s. v.* **Πύθων**.

se acumularán en su templo: "Zeus rió porque su hijo vino en seguida queriendo retener su lugar de culto, cargado de oro"; lo que en ella es gratuidad, en él es compraventa. Un universo de relaciones divinas y humanas se reformulan en el reconstruido universo masculino.

Mucho se ha discutido sobre la posibilidad de que antes del culto apolíneo en Delfos, existiera un santuario y una adoración a una deidad femenina, independientemente de si esto fue así o no, considero que en el mito sí se conservó ese antiguo culto, aunque la arqueología no parezca dar una respuesta favorable aún. El dios ocupó el lugar de la diosa y sancionó de manera diferente las relaciones con los mortales, el lugar sagrado de ella donde, como hijos devotos, asistían para abrevar de su saber eterno, fue ahora un sitio donde sólo se podía esperar con sacro mutismo las palabras enunciadas por el dios: era un paraíso perdido.[294]

La idea de un paraíso, de un jardín de delicias donde se ofrecía la eternidad a los mortales y donde encontramos nuevamente la presencia de la diosa y del dragón custodio, es el mito de las Hespérides. Contaba la tradición mítica iniciada por Ferécides que el día del matrimonio entre Hera y Zeus, Gea otorgó a la diosa novia como regalo de bodas unas manzanas de oro en unas ramas. Hera mandó fueran sembradas en su jardín, junto a la corriente del río divino Erídano y Atlas, el titán que sostenía el universo.[295] Según señala el autor, las ninfas hijas de Atlas conocidas como las Hespérides (lit. "las Occidentales"), se robaban las manzanas del ahora manzano, a quienes hubiera encantado poseer lo que en realidad pertenecía a Hera, dice Karl Kerenyi,[296] por lo que la diosa estableció allí a un gigante dragón que protegiera el regalo. Nuevamente una gran diosa y un dragón custodio de sus dones.

[294] Para versiones racionalistas del mito ofrecidas en la antigüedad (*cf.* PLU., *Mor.*, 418a y 293b-c; STR., IX. iii. 12 y PAUS., II. vi. 5).

[295] Nuestras fuentes citan como autor de esta leyenda a Ferécides (*cf.* ERATOSTH., *Cat.*, 3, HYG., *Astr.*, II. 3, SCHOL. AD A. R., iv. 1396-1399 y SCHOL AD ARAT., 45).

[296] K. Kerenyi, *op. cit.*, p. 199.

Esta nueva serpiente es nombrada de tres formas en los textos:[297] **δρακῶν, ὄφις** o con el apelativo propio de Ladón, aunque dicha designación no se encuentra antes del siglo III a. C.[298] Su linaje, en Hesíodo, se presenta compartido con el de Equidna, es decir, hijo de Forcis y Ceto;[299] pero otra tradición, probablemente iniciada en Ferécides,[300] afirmaba que sus padres serían Tifón y Equidna y por tanto miembro de la caterva de criaturas terribles que hemos visto.[301] Se le describe como un dragón inmortal, de tamaño extraordinario,[302] insomne,[303] de cien cabezas, con una voz variada[304] y, por supuesto, macho, aspectos todos que nos recuerdan a Tifón. Según refiere el citado Ferécides, las hijas de Zeus y Temis, entenderíamos las Horas, criaron a la bestia en un antro cercano al río divino Erídano. Hera, según un antiguo mito, fue también criada por las Horas, así que serían hermanos de crianza. Las ninfas que criaron al dragón, son colectivos que no dejan de recordar a las Hespérides que acompañan en el mito a esta criatura.

[297] *Cf.* Francisco Díez de Velasco, *Lenguajes de la Religión. Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia Antigua*, p. 117.

[298] A. R., IV. 1396. Díez de Velasco (*op. cit.*, pp. 88-89 y 117) lo relaciona con el río Lathon o Lethon cercano a la ciudad cirenea de Evespérides y parte de un acervo mítico africano, según su análisis del mito. El nombre Ladón ya es aplicado a un río desde tiempos de Hesíodo (*Th.*, 344) y fue padre de varias hijas cuyos vástagos se entremezclan en la leyenda griega (PAUS., VII. XX. 1, VIII. XXV. 2, XLIII. 2 y IX. X. 6; D. S., IV. LXXII. 1 y PALAEPH., 49). Según Filóstrato, Ladón fue un arcadio convertido en río (PHILOSTR., *VA*, I. 16), en tanto que Virgilio da este apelativo a un guerrero y Ovidio a uno de los perros de caza de Acteón (VERG., *Aen.*, X. 413 y OV., *Met.*, III. 216).

[299] HES., *Th.*, 333-336.

[300] SCHOL. AD A. R., IV. 1396. 5-8.

[301] Hay otra tradición como hijo de Gea (*cf.* Pisandro *apud* SCHOL AD. A. R., IV. 1396 y F. Díez de Velasco, *op. cit.*, p. 118). Para la filiación de Tifón, *cf.* HYG., *F.*, 39.

[302] ERATOSTH., *Cat.*, 3.

[303] HYG., *Astr.*, II. 6; MART., IX. 190; SEN., *Herc. Fur.*, 530, LUC., IX. 363 y *Myth. Vat.*, I. 38, 106; II. 161.

[304] SCHOL. AD A. R., III. 1396: **Δράκοντα τὸν Τυφῶνος καὶ Ἐχίδνης, ἔχοντα κεφαλὰς ἑκατὸν καὶ φωνὰς παντοίας: καὶ ὅτι αἱ Νύμφαι αἱ Διὸς καὶ Θέμιδος, οἰκοῦσαι ἐν σπηλαίῳ περὶ τὸν Ἠριδανὸν**. El arte suele presentarlo de dos o hasta siete cabezas (*cf.* F. Díez de Velasco, *op. cit.*, pp. 90, 108 y 118, fig. 47).

Como las Moiras, las Hespérides son presentadas por Hesíodo como hijas de Noche[305] y mientras el dragón produce voces variadas, las Hespérides poseen una voz canora;[306] si bien sus nombres y su número no es constante, por lo regular se conciben como tres: Héspere o Hesperaretusa, Eritea y Egle.[307] Hortelanas del jardín de Hera, las Hespérides son a veces custodios de las pomas doradas y en otras ocasiones, sus ladronas, como llevo enumerado; son, pues, figuras ambiguas de la tradición que no obstante, parecen desempeñar un papel destacado, tiempo después serán entendidas como hijas de Atlas,[308] las más de las veces su vecino, si bien dicha tradición nuevamente parece arrancar del muchas veces citado Ferécides. El nombre genérico de las ninfas e incluso alguno de sus apelativos particulares (Héspere o Hesperaretusa) remiten al Occidente y su connotación con el Más Allá, al ser el lugar donde el sol se pone y se inicia la muerte; donde la luz rojiza se produce y parece evocarse en nombre de una de ellas: Eritea, literalmente la "diosa roja". El Occidente es el sitio liminar por excelencia, a unos pasos de los dioses, de los mortales y del inicio de todo, donde se hallan las fuentes y la desembocadura del Océano, a veces sustituido por el otro río divino: el Erídano; es lugar donde el sol se pone y, recostado en una gran vasija, regresa al Oriente por el curso del río que circunda el universo terrestre, y vuelve a surgir a la mañana siguiente.[309]

Según mencionaba un viejo lírico griego, Estesícoro,[310] las Hespérides habitan una isla, allí tienen su "dorada casa", por lo que el jardín y la isla se convierten en sinónimos del simbolismo de un paraíso inaccesible. Cual las islas de los Bienaventurados, las islas Blancas o

[305] HES., *Th.*, 215-217.

[306] HES., Th., 275: ' Εσπερίδες λιγύφωνος.

[307] HES., *Fr.*, 360 y *cf.* también para las variantes (A. Ruiz de Elvira, *op. cit.*, pp. 60-61).

[308] En otras ocasiones se menciona a un Héspero, a Erebo o al propio Zeus, *cf.* PHERECHYD., *Fr.*, 33a3 = SCHOL. AD GERM., 49 (como hijas de Atlas), CIC., *N. D.*, III. 44 (como hijas de Érebo y Noche y no sólo de ésta como en Hesíodo) y SCHOL. AD LYC., 879bis 6b (donde Héspero es hijo de Atlas).

[309] *Cf.* MIMN., *Fr.* 12.

[310] STESICH., *Fr.*, S20.

los Campos Elíseos, el jardín de las Hespérides no parece ser sino otra forma de comprender la región alegre del Más Allá, el lugar reservado para los héroes en primera instancia, para luego permitir la entrada de los justos y, finalmente, de los iniciados en los misterios de la muerte y la supervivencia del alma. Existen otros fragmentos en la literatura griega que refieren a jardines maravillosos que incluso pueden evocar el recinto de las Hespérides: "En primavera las manzanitas cidonias,[311] regadas por las corrientes de los ríos, para el jardín intacto de las Doncellas, florecen y rebrotan y crecen los racimos bajo los tallos umbrosos de los pámpanos".[312]

Resulta interesante anotar que esas manzanitas pertenecen a la región de Cidonia donde, mencionaba la tradición poética, había un jardín de pomas doradas que pertenecía a Afrodita;[313] por lo que no es extraño que ese jardín o huerto (κῆπος) sea tan puro como sus hortelanas enunciadas como doncellas, como vírgenes (Παρθένοι). El acto de florecer y volver a brotar, es una diáfana alusión a la resurrección. Un poema sáfico parece relacionar al jardín, la muerte, el árbol y la Diosa:

> Ven aquí... / donde hay un bosque placentero / de manzanos y altares perfumados / con incienso humeante. // Aquí murmura un agua fresca entre la enramada / de manzanos, procuran los rosales / sombra a todo el recinto; de las hojas, mecidas fluye un sueño letárgico. / Aquí verdece un prado donde pacen caballos con flores de estación. / Las brisas soplan con olores de miel. // Ven aquí, diosa Cipria, y en doradas copas escancia delicadamente / néctar entremezclado de alegrías.[314]

[311] Muy posiblemente membrillos.
[312] Ibyc., *Fg.*, 5. (Trad. es mía).
[313] Ov., *Met.*, X. 644-650.
[314] Sapph., *Fr.*, 2c. (Trad. de Aurora Luque).

El manzano –qué importa que aquí sea de Afrodita– es el árbol de la eternidad en más de un mito indoeuropeo[315] y Grecia no es la excepción. El jardín de las Hespérides, el huerto cerrado perteneciente a la diosa Hera, custodiado por una serpiente gigante y atendido por las solícitas ninfas; encierra un manzano cuyos frutos presentan la simbología de su forma redonda que representa la totalidad y comerlo implica obtener conocimiento y libertad,[316] por ello son el alimento de los dioses, los frutos de una edad prístina, características que lo hacen un fruto prohibido, tan anhelado como el oro mismo:

> La leyenda de las Hespérides aúna una serie de motivos míticos del máximo interés. Por una parte está la naturaleza representada por el jardín, el árbol y las manzanas; por otra, el mundo humano simbolizado por el héroe que, en este caso, no es otro que Heracles, el que desarrolla en la mitología griega el cometido domesticador de los últimos elementos caóticos, que permite rebajar a la escala del hombre, y de modo definitivo, el entorno natural... En contraposición al héroe se imagina una díada, la doncella (en este caso varias en número) y el dragón, el monstruo, enemigo a someter. Todo ello se produce en el confín del mundo, en el límite en el que se disuelve la realidad, más allá del cual campea la alteridad de la Noche. Se trata de un conjunto de elementos dotados de una carga simbólica muy destacada.[317]

La manzana representa el pasaporte a ese otro mundo, el divino; la manzana es el símbolo de la apoteosis, por eso pronto este símbolo europeo sustituirá en el imaginario cristiano al fruto redondo, quizá un higo, del mito hebreo de Eva. Las Hespérides son las doncellas que ostentan la llave para acceder al Olimpo, el árbol es el eje del universo que

[315] Las manzanas de la inmortalidad que Iduna ofrece a los dioses nórdicos o las pomas de la diosa Saule de los lituanos, por ejemplo (*cf.* F. Díez de Velasco, *op. cit.*, pp. 120-122).
[316] J. Chevalier, *op. cit.*, *s. v.* manzana.
[317] F. Díez de Velasco, *op. cit.*, p. 119.

pone en contacto los mundos. Lo que entre los indoeuropeos helenos era un ascenso, para los hebreos y sus herederos será un descenso, de ahí las consecuencias psicológicas tan diferentes en ambas naciones.

Ahora bien, este premio ¿se ofrece o se roba? Es aquí donde la presencia del héroe se desdobla, donde el mito del combate con el monstruo se trastoca y la idea del custodio serpentino de la diosa toma tintes diversos. Como enuncia arriba Francisco Díez de Velasco, el héroe del mito es Heracles y posiblemente desde tiempos arcaicos (siglos VII-VI a. C.) se conociera este pasaje de las aventuras occidentales del héroe,[318] aunque para ello el fundamento es propiamente iconográfico.[319] Las fuentes literarias, y por tanto la forma de conocer los pormenores de tal acontecimiento, son de raigambre clásica y son dos versiones que corresponden a sendos autores: Ferécides y Paniasis.[320]

El primero, reseña que Euristeo, rey de Micenas y a la sazón amo de Heracles, ordena al héroe traer tres manzanas –o simplemente las manzanas– de las Hespérides; porque sabía, gracias a Prometeo a quien Heracles ha liberado de su cautiverio, que no debía él mismo recoger las pomas, sino pedirlas a Atlas. El titán, para poder hacerlo, debía abandonar momentáneamente su posición como columna del universo, por lo que Heracles hubo de sustituirlo en su ardua tarea; Atlas volvió del jardín con las manzanas, pero no estaba dispuesto a regresar a su antiguo castigo, así que Heracles lo engañó pidiéndole le auxiliara el tiempo suficiente para acomodarse un cojín y poder sostener el universo... rodó entonces el eje sobre la espalda del titán y tomando las manzanas se marchó. La versión segunda, por el contrario, presentaba a Heracles entrando al jardín de su madrastra, aterrando a las Hespérides y asesinado al gigante dragón que las custodiaba: "y se llegó a las doncellas cantoras, hasta su morada al Poniente para arrancar con su

[318] Esto por la referencia en el escolio de Apolonio (SCHOL. AD A. R., III. 1396) a Pisandro, tal vez el poeta arcaico de Camiro. Para dudas al respecto (*cf. ibid.*, p. 78).
[319] *Ibid.*, p. 86.
[320] PHERECYD., *Fr.*, 33 y PANYAS., *Fr.*, 11.

brazo de las ramas de oro el fruto de la manzana y mató a la serpiente de rojizo lomo que las vigilaba inaccesibles enroscando su espiral".[321]

Las dos versiones serán seguidas por autores posteriores,[322] hasta que finalmente se presente, dice el citado Francisco Díez, una versión que parece brotar de la iconografía. Es usual encontrar en los vasos apulios del sur de Italia a las Hespérides como cuidadoras del dragón y, más tarde, realizando este acto en presencia de Heracles. Cree el citado investigador que fue el héroe un añadido obvio al entorno mítico de las Hespérides en sus ocupaciones y que, a partir de este hecho simple, se forjó una tradición donde se soslayó el ataque a la sierpe y se pretendió que las ninfas le otorgaron a Heracles, sin que mediara lucha alguna, las pomas doradas. Para ello influiría el mito de Medea encantando a la serpiente custodio del Vellocino de oro, por lo que las Hespérides así habrían drogado al dragón.[323] Pero como el propio español admite, parece que existía una versión no violenta del mito donde las Hespérides le entregaban al héroe, *motu proprio*, las manzanas,[324] visión que pudieron difundir estos vasos suditálicos, una versión idílica y pacífica del "trabajo de Heracles", porque el héroe ha entrado a un jardín paradisíaco que preludia su apoteosis.

El mito de las manzanas de las Hespérides ocupa uno de los últimos lugares en las hazañas de este héroe, al término de las cuales le había profetizado la pitia délfica, sería elevado al Olimpo, por lo que la adivina lo llama "Gloria de Hera", es decir, Heracles, ya que la diosa es quien le otorgará finalmente el máximo premio, la inmortalidad, y para ello le ofrecerá en su jardín la fruta de la eternidad.[325] La diosa es quien, con su persecución, hará de Heracles, un hombre, el héroe, el paraíso se alcanza con esfuerzo.

[321] E., *HF*, 395-400. (Trad. de José Luis Calvo).

[322] *Cf.* F. Díez de Velasco, *op. cit.*, pp. 90 y ss.

[323] *Ibid.*, p. 112. (*Cf.* también, A. Ruiz de Elvira, *op. cit.*, pp. 60-61).

[324] *Ibid.*, p. 88.

[325] Sobre la carrera heroica de Heracles y el final de la misma (*cf.* E. Gabriel Sánchez Barragán, *Degustando la eternidad. La ambrosía, la oliva y la Diosa*, p. 221, n. 150).

Visto desde este ángulo, el papel del monstruo retoma el lugar que vimos le pertenecía en leyendas como la de Pitón o Tifón: es el hijo defensor de los honores de su madre y Heracles el usurpador de dichas prerrogativas vía la fuerza o la astucia, siendo la primera la más amada por los periodos machistas de Grecia como lo fue el siglo V a.C. en Atenas. Pero cabría aludir a otra posibilidad: casi de pasada mencioné que la vieja versión de Ferécides aseveraba que las Hespérides robaban las manzanas que el dragón custodiaba y luego mencioné que sospechaba de la posibilidad de una alianza entre éstas y el héroe para entregárselas... ¿será que Heracles se comporta aquí como el hijo de la diosa que la auxilia a recuperar sus dones en contra del hijo-marido anterior que los esconde celoso? Contaba el mito posterior que Heracles hubo de ser admitido en el Olimpo cuando Hera misma lo ahijó y desposó a su hija Hebe, que no es sino una forma joven de la propia diosa... ¿estaríamos entonces ante la reestructuración de un mito que se ha perdido merced a la versión común del mito del combate?

Como mencioné antes, añadiremos dos leyendas más sobre un dragón o serpiente gigante que parece evocar nuevamente el rol protagónico en un mito de corte cosmogónico, si bien desvanecido por la reestructuración del mismo. La primera de estas leyendas es de origen tebano y remite al momento de la fundación de la famosa ciudad por su héroe Cadmo.

Fuera de Micenas y el territorio adyacente de la Argólide, ninguna otra región helena fue tan rica en mitos como la tebana y su *polis* principal, Tebas, fundada por Cadmo en torno al cual los mitógrafos de su ciudad entretejieron una complicada red de relaciones familiares para fundirlo con los dioses y elevar los principios de su capital hasta el Olimpo mismo, y no era para menos si en la dinastía se incluía a Zeus como bisabuelo y a Poseidón como abuelo de Cadmo; su esposa tuvo como padres a Ares y Afrodita; dos de sus hijas se convertirían en diosas y dos nietos en dioses, destacándose Dioniso, todo vinculado por principios míticos y religiosos que aún hoy podemos sospechar

fueron producto de los quehaceres teológicos tebanos,[326] porque se construyen en relación con la ancestral figura del toro: la seducida sacerdotisa de Hera argiva, Ío, fue convertida en vaca por su amante, Zeus, a fin de protegerla de su encolerizada esposa. Sin embargo, fue en vano, pues la diosa envío contra la ahora vaca un cruel insecto que la acosó por diversas tierras hasta que fue a parar a Egipto, donde Zeus le regresó su figura y la hizo madre de Épafo,[327] quien sería el antepasado de la estirpe fenicia de Cadmo. La intromisión de una segunda figura bovina la encontramos en la historia de su propia hermana Europa, la cual también fue seducida por Zeus bajo el disfraz de un toro blanco, la raptó llevándola sobre las olas del mar hasta la isla de Creta[328] donde, como a su ancestra, la hizo madre. El padre de Cadmo y Europa, Agenor, ordenó a su hijo ir en pos de su hermana y no volver sin ella, comenzando así las peregrinaciones del héroe.[329]

La tradición más conocida refiere que Cadmo, acompañado de un ejército,[330] renuncia a encontrar a su hermana y decide consultar el oráculo de Delfos:[331]

> ¡Comprende mi discurso, oh Cadmo, vástago de Agenor! / Levantándote al alba, abandonando la divina Pito, márchate, / portando el habitual vestido y, en las manos, un venablo, / a través de la (sc. región) de los flegios y la Fócide, hasta que puedas alcanzar / al boyero y las reses del infortunado Pelagonte. / Allí, habiéndote acercado, escoge una vaca de sonoro mugido/ la que tenga en ambos costados del lomo / una marca blanca circular en cada lado, como una luna; / tú mantenla guía del sendero que debes recorrer. / Una seña te diré muy fácil

[326] *Cf.* K. Kerenyi, *op. cit.*, p. 59.

[327] El nombre del hijo aludía a que, con sólo tocarla, ella había dado a luz.

[328] En una tradición menos común, la había llevado a Beocia (*cf.* K. Kerenyi, *op. cit.*, p. 60).

[329] *Cf. ibid.*, pp. 60-62, donde se explicitan sus avatares.

[330] Así ya en Heródoto (IV. 147) y SCHOL. AD LYC., 1206.

[331] *Cf.* OV., *Met.*, III. 1-10 y SCHOL. AD HOM., II. 494.

> de conocer, nada te ocultaré: / Ahí donde, por primera vez, el cuerno de la campestre vaca / se hunda, al hacer inclinar la rodilla en el prado, / entonces, a la tierra de negras hojas, la sacrificarás después / pura y limpiamente. Y cuando cumplas las cosas sagradas para Gea, / funda en la colina más alta una ciudad de amplias calles, / habiendo enviado dentro del Hades al terrible guardián de Enyalo. / Y tú serás renombrado en el porvenir entre los hombres / habiendo ido al encuentro de inmortales lechos, oh feliz Cadmo.[332]

El versificado oráculo anterior bien puede contener la versión antigua del relato,[333] puesto que integra datos harto interesantes sobre la simbología del hecho fundacional. Nuevamente está el emblema vacuno que ha de conducirlo hacia una nueva tierra, es un mito de renacimiento: el hijo que ha de abandonar la seguridad de la tierra natal para fundar una nueva ciudad en el extranjero, es como un "nuevo hombre", uno que ha de adoptar el territorio como propio, que se hará un autóctono al consagrarse a la tierra, a la gran madre que es llamada por su nombre y a quien se consagra la figura bovina, diosa y vaca parecen conjuntarse para hacer del héroe un natural. El animal, ahora consagrado y por tanto divino, proviene de la majada de Pelagonte,

[332] SCHOL. AD E., Ph., 694, vv. 5-22: φράζεο δὴ τὸν μῦθον, ᾽Αγήνορος ἔκγονε Κάδμε·ἠοῦς ἐγρόμενος προλιπὼν ἴθι Πυθὼ δῖαν ἠθάδ᾽ ἔχων ἐσθῆτα καὶ αἰγανέ ην μετὰ χερσὶ τὴν διά τε Φλεγυῶν καὶ Φωκίδος, ἔστ᾽ ἂν ἵκηαί βουκόλον ἠδὲ βόας κηριτρεφέος Πελάγοντος. ἔνθα δὲ προσπελάσας συλλάμβανε βοῦν ἐρίμυκόν τὴν ἥ κεν νώτοισιν ἐπ᾽ ἀμφοτέροισιν ἔχῃσί λευκὸν σῆμ᾽ ἑκάτερθε περίτροχον ἠύτε μήνης·΄ τήνδε συ ἡγεμόνα σχὲ περιτρέπτοιο κελεύθου.΄ σῆμα δέ τοι ἐρέω μάλ᾽ ἀριφραδές, οὐδέ σε λήσει·΄ ἔνθα κέ τοι πρώτιστα βοὸς κέρας ἀγραύλοιό ἵζηται κλίνῃ τε πέδῳ γόνυ ποιήεντι,΄ καὶ τότε τὴν μὲν ἔπειτα μελαμφύλλῳ χθονὶ ῥέζειν ἀγνῶς καὶ καθαρῶς· Γαίῃ δ᾽ ὅταν ἱερὰ ῥέξῃς, ὄχθῳ ἐπ᾽ ἀκροτάτῳ κτίζειν πόλιν εὐρυάγυιαν δεινὸν ᾽Ενυαλίου πέμψας φύλακ᾽ ῞Αϊδος εἴσω. καὶ σύ γ᾽ ἐπ᾽ ἀνθρώπους ὀνομάκλυτος ἔσσεαι αὖθις ἀθανάτων λεχέων ἀντήσας, ὄλβιε Κάδμε. (La traducción es mía). Para una versión diferente del oráculo (*cf.* OV., Met., III. 10-14).

[333] Así lo cree K. Kerenyi (*op. cit.*, p. 63).

literalmente "el nacido del barro" e infortunado porque se le ha criado para la desgracia de la muerte (κηριτρεφέος), al que el nuevo hombre sustituye como boyero, de tal suerte que Cadmo se convierte en el citado autóctono[334]. Debe resaltarse que toda esta acción fundadora ha de realizarla sin el ejército que supuestamente lo acompaña, que el oráculo incluso lo despoja de su atavío real y lo hace vestirse con cualquier prenda y llevar por arma el simple venablo del rústico cazador: Cadmo dará comienzo a un nuevo orden, a un nuevo mundo, tal vez por ello los helenos creían que su apelativo resonaba a *kosmos*, "orden el mundo".[335]

El mito de Cadmo decía que había cumplido al pie de la letra el mandato divino, la vaca señalada casi como una diosa luna, vagó por la citada región y por ello fue llamada Beocia "país de la vaca", por lo que no resulta inapropiado sentenciar que encontramos nuevamente a la diosa como tierra, luna y animal, otra vez un ser de medianías como Equidna. Para celebrar el debido sacrificio, envío a sus ayudantes por agua a una fuente cercana.[336] La fuente era conocida como Areia, es decir, "la que pertenece a Ares", el Enyalo del que le prevenía el oráculo; sobre la fuente se situaba una gruta habitada por el "terrible guardián"... una serpiente.

Estamos otra vez ante un dragón macho, hijo del dios de la guerra y Erinis Tilfossa.[337] El nombre de esta misteriosa deidad parece referir a Deméter, pues la diosa era llamada así en Arcadia donde enfureció porque Poseidón se había ayuntado a ella en forma de garañón cuando ésta huía de su acoso como yegua. Los beocios recordaban que bajo el recinto de Deméter se hallaban las ruinas del palacio de Cadmo.[338] por lo que no sería extraño que se aludiera a la diosa; no obstante,

[334] Sobre Cadmo como hijo del autóctono Ogigo ["el nacido de tierra"], (*cf.* PHOT., *Bibl.*, II. 277 y PAUS., IX. v. 1).

[335] *Cf.* K. Kerenyi, *op. cit.*, p.64.

[336] Así los identifica Ovidio (*Met.*, III. 26-28).

[337] SCHOL. AD S., *Ant.*, 126.

[338] E., *Ba.*, 6.

esta deidad no es la dulce tierra cultivable, sino la tierra encolerizada, la madre terrible que provoca la destrucción, por ello se asemeja a la Erinia. Al propio tiempo no creo vano enunciar que Tilfossa está muy cerca de Telfusa, como se llamaba la ninfa de la fuente que engañó a Apolo para enfrentarse a Pitón. Así, me atrevería a sostener, se reconoce el viejo cuadro del dragón hijo de la tierra salvaje, hijo de Ares también, con mucho un dios caótico y brutal, el cuadro perfecto para el héroe civilizador al estilo del Heracles que conquista al dragón custodio, del Apolo que mata a la sierpe usurpadora y del Zeus que derrota al Tifón del primer tiempo.[339]

Es el poeta romano Ovidio quien describe con épico acento las acciones asesinas del dragón:

> Se alzaba un antiguo bosque nunca violado por segur alguna y en medio una cueva densamente poblada de ramas y mimbres que formaban un arco bajo gracias al ajuste de sus piedras, fértil por sus abundantes aguas; allí estaba escondida en la cavidad una serpiente de Marte ornada con crestas y oro: sus ojos brillan de fuego, todo su cuerpo está hinchado por el veneno, y tres lenguas se agitan, en tres filas se alzan sus dientes. Después de que los procedentes de la nación tiria tocaron este sagrado bosque con funestos pasos y resonó la urna sumergida en las aguas, sacó la cabeza de la profunda cueva la azulada serpiente y emitió horripilantes silbidos: cayendo de sus manos las urnas y la sangre abandona su cuerpo y un repentino espanto se adueña de sus aturdidos miembros. Ella enrosca sus escamosos anillos en pliegues giratorios y de un salto se encorva en un inmenso arco y, erguida en más de la mitad hacia las livianas brisas, contempla desde arriba el bosque entero y es de un cuerpo tan grande, si lo contempla en toda su extensión, cuanto lo es la que separa las Osas. Y sin dilación ataca a los

[339] Sobre la unión de Ares y Tilfossa como tierra salvaje y terrible (*cf.* A. Ruiz de Elvira, *op. cit.*, p. 174).

> fenicios, tanto si ellos preparaban sus dardos como si la fuga, como si el temor mismo les impedía ambas cosas: mata a unos a mordiscos, a otros con sus grandes repliegues, a otros con el soplo emponzoñado de su mortal veneno.[340]

La muerte de sus acompañantes deja a Cadmo en soledad, en una muy cercana, aclara ya el filólogo Karl Kerenyi,[341] a la que vive el hombre en el principio del mundo, una soledad primigenia, por lo que debe enfrentarse a los elementos hostiles de su entorno. La lucha con el dragón tendrá tintes de lucha primigenia igualmente: mató el dragón con una piedra.[342] Acción simple que recuerda al que acaba con una alimaña del monte, tan simple y rápida como la que llevó a cabo Zeus al matar a Tifón en Hesíodo o Apolo a Pitón, según el himno homérico.

Pero autores posteriores acrecentarían el sentido heroico. Ovidio conjuntará diversos elementos y nos presenta a Cadmo aterrado ante la visión de la enorme serpiente entre cuyos anillos se encuentran los cadáveres de sus compañeros y el héroe espeta: "O seré vengador de vuestra muerte, lealísimos amigos, o compañero".[343] Comienza por arrojarle la pesada piedra que habría hecho estremecer altas y amuralladas torres, pero las escamas serpentinas le sirven de coraza; clava entonces una jabalina en el negro lomo y el hierro alcanza las entrañas viperinas, por lo que el dragón se sacude en todas direcciones acuciado por el dolor y apremiado por deshacerse del funesto dardo, se rompe el asta, pero se queda ensartada la punta metálica. Hierve espuma de rabia en sus fauces e infecta con su hálito infernal el ambiente ahora enrarecido; enrosca su cuerpo y eleva su testa por encima de las altas copas de los árboles. Retrocediendo, Cadmo se cubre con una piel de

[340] Ov., *Met.*, III. 28-49. (Trad. de Consuelo Álvarez y Rosa Ma. Iglesias).

[341] K. Kerenyi, *op. cit.*, p. 63.

[342] E., *Ph.*, 663. Su escolio (Schol. ad E., *Ph.*, 662) cita a Helánico (*fr.*, 9) apuntando la piedra, pero a Ferécides como el que añade la espada.

[343] Ov., *Met.*, III. 59. (Trad. de Consuelo Álvarez y Rosa Ma. Iglesias).

león,[344] arremetiendo al propio tiempo con otra lanza. Muerde entonces la bestia el arma del guerrero y rasga su propio paladar, mas he aquí que Cadmo empuja la lanza en tanto que una encina le cierra el paso al dragón que finalmente es traspasado por la lanza del héroe que termina por dejarlo clavado al árbol. Admira el fenicio su obra y mientras examina el desfalleciente cuerpo, se escucha una voz divina, quizá Ares:[345] "¿Por qué, hijo de Agenor, contemplas la serpiente abatida? También tú serás contemplado como una serpiente".[346]

La tradición mítica, de la que Ovidio se hará eco, señalaba que en su vejez Cadmo sería convertido por los dioses en serpiente, víctima de los descalabros de esa familia que estaba por iniciar. Dicha indicación me parece nos hace notar que Cadmo era cual ese dragón, el nuevo guardián de la región, el nuevo señor del lugar, como pudo llamarse Zeus y Apolo antes de él. El mito de la lucha, como siempre, es presentado por la prístina tradición a la manera de un sencillo episodio que elimina con rapidez el peligro del antiguo señor, del ahora monstruo; pero el tiempo quiere ensalzar la figura guerrera y se le añadirán detalles que podemos suponer surgidos de comparar historias parecidas, así, ya portará una piel leonina cual la de Heracles y matará a la bestia con una estratagema que recuerda la que empleó Belerofonte para matar a la Quimera o Atena cuando eliminó a Egis. No es, pues, inventar nuevas variaciones, sino añadir las ya existentes al mito inherente del combate contra el monstruo.

La ayuda divina se presentará en forma de la diosa Atena quien le entregará un nuevo pueblo al nuevo fundador. Ordena la diosa sembrar los dientes de la serpiente y surgen de la tierra así preñada, otros y extraños autóctonos, hijos del muerto dragón, son como él belicosos y temibles que han nacido armados, ejército que amenaza a Cadmo y que, en la primera y acreditada versión, se halla desnudo y para defenderse sólo posee piedras, por lo que otra vez hace uso de tal arma y arroja una

[344] Así lo afirma Ovidio (*Met.*, III. 81: *Cedit Agenorides paulum spolioque leonis*).
[345] Apunta inquisitivo A. Ruiz de Elvira (*op. cit.*, p. 174).
[346] Ov., *Met.*, III. 97-98. (Trad. de Consuelo Álvarez y Rosa Ma. Iglesias).

roca que cae en medio de éstos o muchas de ellas contra los acorazados seres. Unos a otros se atacan pensando que entre ellos se acometen... se eliminan entre sí y sólo quedan cinco, los más preclaros y en sus nombres se revela también su autoctonía: Udeo (el del suelo), Ctonio (el de la tierra), Peloro (monstruo), Hiperénor (super-hombre) y Equión (el serpentino), colectivamente son los Espartos (los sembrados) y sus descendientes serán la población tebana que puede ahora asegurar, como antes los atenienses, que son autóctonos. Los que de ellos provenían poseían cual marca de nacimiento, una lanza pintada en el cuerpo.[347]

Cadmo, "el hombre cósmico", habrá de fundar la gran ciudad del norte de la Hélade y traerá, como antes Cécrope, la cultura, pues gracias a él se adaptaron las letras fenicias a la lengua helena y nació la escritura. Para mayor gloria y rematar su carrera heroica, Cadmo habría de casarse con la hija de Ares, Harmonía, la ninfa divina nacida de la unión del dios guerra con la diosa amor, Afrodita. El orden era ahora armonioso y cual Heracles que alcanzó la apoteosis luego de su unión con la diosa Hebe, rostro juvenil de Hera su perseguidora; ahora Cadmo se unía a la cara unificadora del dios que lo acosó con sus odios, o es acaso que Cadmo era el nuevo Ares vencedor del antiguo monstruo y unido a la nueva Afrodita, ambos señores de la región y por ello se contaba que, ancianos, fueron transmutados en serpientes y custodiaban como genios benéficos ya Beocia, ya incluso su vecina nórdica, Iliria.[348]

Una tradición venida de la isla de Samotracia presentaba la historia de Cadmo algo diferente y lo hacía un emigrante de la región norteña de Tracia que había llegado a Beocia en compañía de la princesa Harmonía, venida ésta de tierras ignotas y sabedora de grandes secretos, una Medea cuya leyenda también incluía a un héroe y un dragón.

Una de las historias más antiguas y de corte panhelénico, es decir, con la que disfrutaban todos los griegos y consideraban una especie de mito nacional, era la de los Argonautas, aventureros de diversas regiones

[347] *Cf.* K. Kerenyi, *op. cit.*, p. 64.
[348] *Ibid.*, pp. 64-67.

que incluían en su número a los más famosos héroes del momento, incluso, en una versión tal vez tardía, al propio Heracles. El comandante del fastuoso barco que iba a surcar las olas de mares inhóspitos, era Jasón, príncipe de la casa de Yolco que había sido despojado de su trono por su tío el que, usurpador, planeó con tal empresa deshacerse de su incómodo sobrino. Ya Homero tenía noticias de ese fabuloso viaje[349] y las fuentes posteriores son múltiples partiendo desde el épico hasta el magno poema que daría fama al helenístico Apolonio de Rodas, y ello por no contar el también poema épico romano de Valerio Flaco. Precisamente la variedad de fuentes hace muy difícil reconocer la versión original, pero lo que compete a lo estudiado aquí, es decir el enfrentamiento con el monstruo, parece se incluía desde el principio aun cuando muchas otras aventuras se hayan anexado después.

Tenemos nuevamente un dragón custodio de un tesoro regional, no esta vez una zona o territorio, sino un objeto divino que se decía auguraba la felicidad o la invulnerabilidad a quien lo poseyera y cuya historia se vincula con la de Cadmo. Contaba la leyenda que en Macedonia vivía una hermosa princesa hija del rey del lugar llamado Bisaltes, hijo a su vez del Sol (Helio) y la Tierra (Gea), tal vez un dios río que daba su nombre a la región y a la ciudad erigida después,[350] de tal suerte que aquella sería una ninfa que llevaba el nombre de Teofane ("la que se muestra divina").[351] Si bien se la disputaban múltiples pretendientes, Poseidón la raptó y la llevó a la isla de Crumisa,[352] como vamos a ver en un momento, Poseidón adquirirá la forma de carnero para seducir a la joven... ¿será acaso que ya la había robado a esta guisa y dicho secuestro repita las acciones de su hermano cuando llevó a Europa a la isla de Creta bajo la apariencia de un toro? Para despistar a los preten-

[349] Hom., xii. 69-72.

[350] St. Byz., *s. v.* **Βισαλτία.**

[351] *Cf.* Hyg., *F.*, 188.

[352] Quizá un nombre adulterado por la tradición *(cf.* Morcillo Expósito, *Higino. Fábulas...*, p. 158, n. 499) o de etimología desconocida (así en A. Ruiz de Elvira, *op. cit.*, p. 298), si bien K. Kerenyi (*op. cit.*, p. 181) asume podría significar "la isla del Carnero".

dientes que le siguen la pista, el dios transforma a su amada en oveja, a él mismo en carnero y al pueblo isleño en un rebaño. Los pretendientes al encontrar el hato de animales sin vigilancia y no habiendo señas de su pretendida, comenzaron a dar muerte a las indefensas criaturas y a devorarlas, Poseidón los convirtió en lobos como marca de sus crímenes, no sin antes disfrutar de montar a Teófane-oveja quien daría a luz un cordero de lanas de oro que señalaba así su divina ascendencia.

En Tebas mientras tanto la hija de Cadmo y Harmonía, Ino, se desposaba con el rey de Beocia, Atamante. El rey había tenido dos hijos con una primera mujer que recibe el nombre de Nefele, "nube" literalmente, al parecer sería una criatura formada precisamente de una nube por Zeus,[353] los muchachos eran varón y niña, Frixo y Hele, quienes se criaban en el palacio junto a su madrastra Ino, madre ella también de dos vástagos, Learco y Melicertes.[354] Deseando perder a los hijos mayores de su marido, Ino convence a las mujeres del país que tuesten las semillas que habrán de sembrarse al año siguiente, por lo que no germinan y se produce una gran hambruna. Atamante envía emisarios a Delfos, mismos que son sobornados por la reina y regresan con la noticia de que, para acabar con la esterilidad de la tierra, ha de sacrificar a sus hijos mayores.[355]

A punto de ser sacrificados, envía su madre al carnero divino hijo de Poseidón y ordena a sus vástagos subir en él para escapar. Remonta

[353] Contaba una tradición que el dios había concedido al mortal Ixión habitar entre los dioses, pero este pagó mal su hospitalidad importunando con sus deseos a Hera. Indignada, la diosa lo señaló a su marido que, incrédulo, formó con una nube una criatura semejante a Hera y la puso al alcance de Ixión quien la violó. El dios, al comprobar las malas intenciones de su huésped, lo arrojó a la tierra, donde, insensato, se vanaglorió de haber poseído a la reina del cielo, por lo que fue condenado a ser atado a una rueda en el Inframundo y girar eternamente (*cf.* APOLLOD., *Epit.*, I. 20).

[354] Para las variantes sobre el orden de los acontecimientos (*cf.* A. Ruiz de Elvira, *op. cit.*, pp. 296-297).

[355] Ambos expresamente en OV., *Fast.*, III. 857; PAUS., IX. XXXIV. 5; ZEN., IV. 38 y SCHOL. AD AR., *Nu.*, 257.

el animal divino el cielo[356] con su carga fraterna, pero al cruzar el mar que separa Europa de Asia, cae Hele y por ella se llamó a ese brazo de aguas "el mar de Hele", Helesponto.[357] Frixo se aferra a las doradas lanas y alcanza Cólquide, región allende el Cáucaso donde reinaba despótico Eetes, hijo del Sol, quien toma al extranjero por yerno y lo desposa a su hija Calcíope. Según una versión común, Frixo, por mandato materno, inmoló al carnero al llegar a Cólquide y, curtida la piel, la entregó a Eetes, con lo que se ganó su complacencia y el matrimonio con su hija; no obstante, fuentes astronómicas[358] que parecen remitirse a un pasado mayor,[359] señalan que el animal divino se despojó de su piel y la entregó a Frixo, para subir al cielo y conformar la constelación de Aries que, por carecer de su natural dorado ya, no brilla tanto en el firmamento.

La dorada piel, el desde entonces Vellocino de oro, fue colgado en una encina del bosque consagrado a Ares y custodiado por un dragón insomne[360] e hijo de Tifón y Equidna.[361] La coincidencia entre las criaturas serpentinas de las tres leyendas es abrumante: como el dragón primigenio de las Hespérides, aparece como hijo de la pareja monstruosa, pero como el de Cadmo se halla en un bosque de Ares y, para verificar la semejanza con este último, en el mito sus dientes producen también guerreros armados que debe enfrentar el héroe, en este caso Jasón. Tales simetrías han llevado a muchas conclusiones de variada aceptación[362] pero, para mí, proceden de un nicho primitivo que hemos venido examinando: el mito del combate, coloreado ahora con la idea de la lejanía salvaje, pero resguardando todavía la idea de que la destrucción de esta criatura trae consigo la instauración de un nuevo orden que rechaza las viejas maneras despóticas de tiempos ancestrales. Eetes es el rey autócrata que gobierna con mano dura a su

[356] En otras versiones los lleva por mar (*cf.* A. Ruiz de Elvira, *op. cit.*, p. 297).

[357] Apollod., I. ix. 1.

[358] Eratosth., *Cat.*, 19 e Hyg., *Astr.*, II. 20.

[359] Ya que se cita de la misma idea en Hesíodo (*Fr.*, 68) y en Ferécides (3F 53b).

[360] A. R., II. 1268-1270.

[361] Así en Hyg., *F.*, 151.

[362] *Cf.* A. Ruiz de Elvira, *op. cit.*, pp. 284-285.

pueblo, poco más que salvajes dominados por la fuerza, mismos que verán destruida su seguridad al robarles el toisón dorado que suponen su máxima felicidad, un don sagrado como las manzanas de ese otro jardín, que ahora le pertenece al héroe, pero es precisamente ese héroe el diferente.

Ya mencionaba con anterioridad que la leyenda de los argonautas estaba plagada de interpolaciones precisamente debido a su antigüedad, por lo que resulta difícil discernir qué partes del mito como lo conocemos pudieran pertenecer al original; sin embargo, parece que había dos ideas básicas sobre el enfrentamiento de Jasón con el dragón: o bien lo mataba en combate singular o lo adormecía con mágicos hechizos.[363] La versión helenística de Apolonio de Rodas hará a Medea la encargada de tan peligrosa hazaña y dejará a Jasón en un deshonroso segundo plano que parece respirarse ya en la versión euripídea de este héroe de poca valía. Hagamos un poco de historia.

Jasón, como referí, era el legítimo heredero al trono usurpado por su tío, quien lo conminó, por medio de una estratagema, a ir por el Vellocino dorado[364] y, luego de muchas aventuras, finalmente llegó a Cólquide con la intención de exigir el preciado don. Al parecer la tradición más antigua,[365] hacía presentarse a Jasón ante Eetes y solicitar la fabulosa piel, el rey se limitó a arrojarlo a las fauces del dragón. La razón parece proceder de un oráculo que le advertía sobre el fin de su vida

[363] *Ibid.*, p. 284.

[364] Contaba el mito que, criado por el centauro Quirón, luego que fue recibido todavía un niño de manos de un hombre de confianza de su padre; supo de su ascendencia y marchó a reclamar sus derechos. En el camino encontró una anciana que deseaba pasar el río Anauro, no era otra que la diosa Hera, enemiga de Pelias el usurpador quien la había deshonrado en su templo. El joven decidió pasar a la anciana en hombros y perdió en el río una de sus sandalias. Un oráculo había advertido a Pelias sobre el hombre de una sandalia y cuando vio llegar al joven con esa característica se apresuró a inquirirlo sobre qué haría con un hombre que lo amenazara y éste respondió que lo enviaría por el Vellocino dorado de Cólquide, Pelias siguió su consejo y le ordenó la escabrosa empresa.

[365] *Cf.* K. Kerenyi, *op. cit.*, p. 280.

luego que un extranjero robara el Vellocino, por lo que solía inmolar en un altar a todo extraño que arribara a sus tierras y el miedo a tan cruel pueblo los aislaba por completo.[366] El Vellocino pendía, ya de la encina mencionada antes, ya sobre una roca en que se enredaba la gigantesca serpiente,[367] ya finalmente de las propias fauces del dragón y eran tan enormes que, dice el poeta Píndaro,[368] podía tragarse la nave Argo con todo y sus cincuentas remos. Por tanto, para obtener la preciada piel había que entrar en el dragón. Karl Kerenyi supone que ello es lo que podemos reconocer en una pintura de un vaso, obra del pintor Duris y actualmente en el museo Gregoriano del Vaticano, donde se contempla a un Jasón saliendo de las fauces serpentinas exhausto y como muerto, el Vellocino pende de un árbol cercano y Atenea con su lechuza lo contempla, dice al respecto el investigador alemán:

> Se hallaba en el mismo estado que Heracles cuando éste reapareció de la guarida del león de Nemea, cosa que era normal para un mortal en el caso de que el Inframundo lo restituyese al mundo de los vivos... Regresó del estómago del monstruo medio muerto del cansancio y necesitó una salvadora que lo despertase de ese estado de embriaguez mortal. En esta pintura es Atenea quien lo hace; en otros lugares es Medea, que aparece representada en alguna pintura vascular siguiendo al héroe con sus hierbas mágicas.[369]

Considera el autor que esta muerte y resurrección era algo difícil de entender y explicar heroicamente, pero a mí me parece que, de haber existido un mito del que dependiera esta imagen, no necesariamente sería Jasón. Ninguna versión posterior presenta dicho mito y ello a pesar de que había al menos un antecedente en Heracles sobre una

[366] D. S., IV. xlix. 5-6. Con una racionalización del mito.
[367] Esto en una pintura de vaso que señala K. Kerenyi (*op. cit.*, p. 281).
[368] Pl., *P.*, IV. 244-246.
[369] *Cf.* K. Kerenyi, *op. cit.*, p. 281.

batalla entre el héroe y el monstruo donde éste se tragaba al héroe y éste lo mataba desde el interior.[370] Por lo que podría representar a algún atrevido que no logró su cometido; por el contrario, Jasón triunfa siempre sobre la criatura merced a la magia de Medea. ¿Habría una versión donde, cual Cadmo, Jasón luchara con la bestia? Tal vez sí, dado que en algunas variantes míticas ésta es la primera prueba a la que lo somete Eetes, pero al reconocerlo vencedor, procura destruirlo con otra u otras dos pruebas igualmente imposibles, pero las que supera nuevamente por la intervención de su enamorada hechicera. Para mí, Jasón se aproxima más a esos héroes de cuento popular que superan las desgracias merced a la magia y no a su destreza física, no es un héroe mítico y por ello no lo vemos nunca separado de quien le da la fuerza necesaria, fue la influencia de los mitos anteriores la que terminó por hacer una versión tan confusa.

De tal suerte, en el último mito sobre la lucha con el dragón, no hay una lucha, sino un sometimiento final por medio de la astucia que en algo resuena a la versión donde las Hespérides auxilian a Heracles y le entregan el premio dorado, para que luego pueda casarse con la diosa, allá Hebe, aquí la propia Medea, la diosa que lo auxilia a lograr su cometido, cual Hera su patrona, ella lo hace héroe:

> Ellos dos por una senda llegaron hasta el bosque sagrado, buscando la enorme encina sobre la que estaba echado el Vellocino, semejante a una nube que se enrojece con los encendidos rayos del sol naciente. Pero frente a ellos tendía su larguísimo cuello el dragón, que vigilante con sus ojos insomnes los había visto venir. Silbaba de manera espantosa, y alrededor las extensas orillas del río y el inmenso bosque resonaban... aquel monstruo retorcía sus inmensas ondas, cubiertas de resecas escamas. Mientras éste serpenteaba, la joven se lanzó ante sus ojos, invocando con dulce voz al Sueño protector, el supremo de los dioses, para que hechizara al monstruo. Y clamaba a la soberana

[370] *Cf.* SCHOL. AD LYC., 34 y SCHOL. AD HOM., XX. 146.

> noctívaga, la infernal, la misericordiosa, que le diera acceso. El Esónida la seguía aterrorizado. Pero aquel ya hechizado por el encantamiento, relajaba el largo espinazo de su terrígena espiral y extendía sus incontables anillos, como cuando en apacibles mares rueda una ola negra, débil y silenciosa. Pero no obstante, levantando aún en alto su horrible cabeza, trataba de engullir a ambos con sus funestas mandíbulas. Mas ella con una rama de enebro recién cortada, que mojaba en su brebaje, entre encantamientos rociaba eficaces pócimas por sus ojos; y por encima y alrededor el intenso olor de la pócima le infundía el sueño. En el sitio mismo dejó apoyada la mandíbula, y sus inmensos anillos quedaron extendidos por detrás muy lejos a través del arbolado bosque.[371]

Tomando el Vellocino, Jasón escapó y se llevó consigo a la hechicera salvadora. Una versión diferente a la del poeta alejandrino dirá que esa misma noche y sobre el preciado toisón habrían de consumar su matrimonio. Se descubren otra vez las viejas señales de mitos pasados: el bosque santo, el custodio serpentino, la diosa amiga y antes rival, el premio alcanzado y la consabida boda divina. Es un mito que poseía en su esencia la idea de un nuevo orden que destrona al anterior, malo y destructivo, y simbolizado por esta serpiente que rememora los tiempos primigenios del caos, ya se llame Tifón, Pitón, Ladón, Dragón; sea solo o con su compañera terrible, el héroe debe someterlo de una u otra forma, por fuerza o por astucia, para así reconstruir el universo y establecer un verdadero orden en justicia y paz. Pero la amada del héroe es también la monstruosa compañera del dragón y por ello analizaremos finalmente, antes de abandonar el mito serpentino de Grecia a la más terrorífica figura viperina: Medusa.

[371] A. R., IV. 124-161. (Trad. de Mariano Valverde).

Tal vez el mito heroico griego más conocido hoy en día es el de Perseo y la Medusa, aunque sea por las versiones fílmicas, donde el mito fue alterado en razón de dar a Perseo un rostro que cuadrara perfectamente con la visión occidental del héroe. Medusa, por otro lado, es, con seguridad, el monstruo femenino mejor conocido de Grecia y ha plagado las pesadillas de más de uno, transformándose casi en "la monstrua" por antonomasia. Pero ¿Qué se oculta detrás de la cabeza sangrante de Medusa que enarbola orgulloso el Perseo de Cellini, por ejemplo? En principio podemos identificar muchos elementos que hemos reseñado antes para el famoso tópico del "mito del combate": El héroe solar dará muerte a la personificación terrible de la tierra, la dragona serpentina, que se unió al antiguo señor, el dios acuático que evoca el caos líquido del comienzo de los tiempos, aunque ahora sus nombres sean respectivamente Perseo, Medusa y Poseidón.[372] Todo ello puede corroborarse con detalles esparcidos aquí y allí en las variantes de este mito, pero también parece evocar una idea particular que desarrollaré sobre la relación intrínseca de lo serpentino y lo femenino y cómo dicho vínculo terminó por favorecer la misoginia helena, como veremos en el último capítulo de este apartado.

Medusa, como vimos anteriormente, conforma la otra rama monstruosa del universo y dio pie a la segunda generación de terribles criaturas, paralelas a la descendencia de Tifón y Equidna. El mito nos dice que, como ésta, Medusa es también hija de Forcis y Ceto:

> Para Forcis, entonces, Ceto parió a las Greas de hermosas mejillas, de nacimiento canosas, por eso las llaman "Ancianas" los dioses inmortales y los hombres que caminan sobre el suelo: Penfredo de bello peplo y Enyo de peplo azafranado; y las Gorgonas que habitan allende el afamado Océano, en los confines, frente a la Noche, donde las canoras Hespérides;

[372] Para este mito como una variante del combate (*cf.* Fonterose, *op. cit.*, pp. 361 y ss.)

> Esteno y Euríale y Medusa que padeció cosas funestas. Ella era mortal y aquellas inmortales y sin vejez las dos; mas con ella sola compartió el lecho El de cerúlea cabellera [sc. Poseidón] sobre un suave césped y entre flores primaverales. De ésta, cuando ya Perseo cortó su cabeza del cuello, surgieron el gran Crisaor y el caballo Pegaso, para éste era su nombre porque nació junto a las fuentes [sc. gr. πηγή] del Océano; para aquél, porque llevaba una colgante espada [sc. gr. χρυσοῦς, ἀόρ] en sus propias manos.[373]

Esto dice nuestro más viejo poeta, Hesíodo, con respecto a estas criaturas terribles de estirpe marina y resulta nuestra más antigua referencia, pues si bien parece que Homero ya conoce la cabeza gorgónea como parte de la égida de Zeus, desconoce la leyenda de la decapitación por obra de Perseo.[374] No obstante, ser ésta la versión más común sobre la paternidad de Medusa y sus hermanas, otra fuente respetable, Eurípides, la concebía como hija de la misma Gea[375] e incluso se le asignaban otros padres.[376]

Ahora bien, dada la naturaleza común de los hijos de esta pareja, Equidna y la Serpiente, no podríamos esperar otra cosa que estas hijas fueran también seres monstruosos, pero no parecen serlo del todo. Las Greas y sus hermanas las Gorgonas pueden ser un eco de las también hermanas Hespérides mencionadas como sus vecinas: mientras las primeras, a pesar de su cana cabellera, son llamadas "de hermosas mejillas" (καλλιπάρηος) y éste es un epíteto usual de belleza que con

[373] HES., *Th.*, 270-283. (La trad. es mía).

[374] *Cf.* HOM., V. 741-743 y HSCH., *s. v.* **Γοργώ**.

[375] E., *Ion*, 989.

[376] *Cf.* Higino (HYG., *F.*, 151) la dice hija de un desconocido Gorgón; en el prefacio de su obra (HYG., 9) parece aludir a que las Gorgonas serían hijas de Forcis y Ceto, pero no la ninfa marina, sino el animal monstruoso con el que luego combate Perseo, si bien la lectura es dudosa y podríamos argüir que fueran hijas de Gorgón y Ceto, combinando las posibilidades. Un escolio a Sófocles (SCHOL. AD S., *OT*, 775) la presenta como hija de un tal Órsilo, hijo a su vez del río Alfeo, y mujer de Polibo.

orgullo portan las diosas y las mujeres más encantadoras;[377] se establece por tanto el contraste entre las lozanas pieles de las diosas y su cabello cano, y sólo es dicha características la que les gana su apodo de "Ancianas" que, debemos entender, no aplica para sus rostros.[378] De igual forma, podríamos suponer que las Gorgonas tuvieran un contraste semejante que, como veremos, fue especificado de manera posterior; no obstante, Hesíodo parece aludir a la paradoja de que mientras unas son inmortales, la tercera no lo es. Considero, sin embargo, que no es fortuito tampoco que sea precisamente destacada Medusa como la única que mereció las atenciones de Poseidón... ¿sería que ella no sólo era la única mortal, sino también la única bella? De ser así, su belleza fue la causa de esas "cosas funestas" que padeció y que el poeta enumera después.

A Medusa sola se le llama "de bellas mejillas" (εὔπαρος)[379] y Ovidio, siglos más tarde de esa breve mención de Píndaro, nos contará la historia de su prístina desgracia:

> Ella era de una belleza resplandeciente y fue esperanza deseada por muchos pretendientes, y en toda ella nada hubo más notable que su cabellera; he encontrado a quien contara que él la había visto. Se dice que a ella la violó el soberano del mar en el templo de Minerva; se volvió y ocultó con la égida su casto rostro la hija de Júpiter y, para que esto no quedara sin castigo, convirtió en repulsivas serpientes la cabellera de la Górgona. También ahora, para aterrorizar a sus enemigos, que quedan paralizados por el miedo, lleva delante del pecho las serpientes que ella produjo.[380]

[377] Leto (Hom., xxiv. 607), Criseida (Hom., i. 143) y Helena (Hom., xv. 123), por sólo mencionar algunas.

[378] Y ello sin contar con los otros dos epítetos otorgados a las hermanas y que aluden igualmente a la belleza al hacer énfasis en sus prendas de vestir.

[379] Pl., *P.*, xii. 16. Declarándola bella, también *Myth. Vat.*, ii. xxix. 1-2.

[380] Ov., *Met.*, iv. 794-805. (Trad. de Consuelo Álvarez y Rosa Ma. Iglesias).

Es el poeta romano el que nos da por primera vez la causa de la monstruosidad de Medusa, castigo inmerecido puesto que él llama violación a lo que hizo enojar a la diosa casta. Versos arriba de los citados, empero, el mismo poeta ha especificado que también Medusa es la única de las Gorgonas con serpientes en la cabeza[381] contraviniendo ahora la referencia normal que desde Hesíodo y Píndaro aparece de la monstruosidad de estas criaturas. El aspecto horrible de las hermanas era proverbial,[382] como ya presenta Aristófanes en su comedia al jugar con el adjetivo *titreas* que refería a un demo (división administrativa territorial del Ática) donde sus mujeres eran particularmente feas,[383] por lo que, me parece, debemos creer a nuestros primeros autores y considerar que quizá Medusa fuera la única hermosa de las tres. No obstante, su madre Ceto y su hermana Equidna son también concebidas como hermosas al menos en su parte femenina.

Equidna, como llevamos referido, tenía la parte baja del cuerpo cual una serpiente gigante y, aunque es común que la iconografía moderna suela presentar así a Medusa, no hay tal representación en el mundo heleno, el hibridismo de Medusa siempre está en su parte alta, en su cabeza, salvo en una representación donde aparece con cuerpo de yegua y torso de mujer. Karl Kerenyi lo relaciona con una parte del mito de Perseo y, por supuesto, con el de Poseidón[384] y a él volveremos en un momento; cree el mitólogo que tal representación sería la más vieja y vinculada a las figuras terrígenas que pueden presentar la forma equina para manifestar su aspecto terrible, así Deméter cuando se enfurece al ser violada por Poseidón en forma de semental cuando ella, para

[381] Ov., *Met.*, iv. 792.

[382] *Cf.* A., *Ch.*, 1048-1049 y *Eu.*, 46 y ss. Herodiano (Hdn., *Epim.*, xvii. 1) literalmente dice que las Gorgonas son "mujeres con rostro de fieras".

[383] Ar., Ra., 477 y para la referencia al demo ático (*cf.* Schol. ad Ar. Ra., 477). En el citado escolio, así como en Suda (*siglo v.* **Γοργόνες Τιθράσιαι**) se alude a que dicho epíteto proviene del río libio Titrasos, pero, como apuntaré más adelante, la localización libia de las Gorgonas parece posterior, por lo que me parece más claro el juego de palabras aristófanico.

[384] K. Kerenyi, *op. cit.*, p. 82 y *Los dioses de los griegos*, p. 183.

eludirlo, se convirtió en yegua, por lo que era llamada Erinis o "furiosa". Sin embargo, creo que no podemos corroborar las suposiciones del autor por lo que hay que concluir que la particularidad de Medusa con sus hermanas era su belleza y su mortalidad; transformada, su aspecto terrible y monstruoso se revelaba únicamente en su cabellera serpentina y nada más.

Las Gorgonas, por otra parte, era presentadas como verdaderos monstruos espantosos: "Las Gorgonas tenían las cabezas enroscadas con escamas de dragón, grandes dientes cual jabalíes, manos de bronce y alas de oro, merced a las que volaban".[385] Es ésta una de las dos descripciones literarias de las terribles monstruos y pertenece al Pseudo-Apolodoro, alrededor del siglo II-III d. C. La otra es un escolio o anotación marginal en un pergamino antiguo, que apunta a un texto del trágico Esquilo: "Las Gorgonas eran Esteno, Euríale y Medusa. Éstas tenían un solo ojo como las Fórcides (sc. Las Greas) y eran aladas, y poseían cabellos de serpientes, si algún humano las veía, al momento moría. Tenían también grandes colmillos de jabalí, manos de bronce y alas con las cuales volar".[386] El poeta Hesíodo,[387] por su parte, se limita a decirnos que eran "inmensas" (ἄπλητοι) y señala que no puede describirlas, pues son "indecibles" (οὐ φαταί);[388] no obstante la tradición icnográfica sí que es rica en imágenes que siguen, de hecho, un

[385] APOLLOD., II. iv. 2: εἶχον δὲ αἱ Γοργόνες κεφαλὰς μὲν περιεσπειραμένας φολίσι δρακόντων, ὀδόντας δὲ μεγάλους ὡς συῶν, καὶ χεῖρας χαλκᾶς, καὶ πτέρυγας χρυσᾶς, δι' ὧν ἐπέτοντο. (Trad. propia).

[386] SCHOL. AD A., Pr., 793: αἱ δὲ Γοργόνες ἦσαν, ἡ Σθενὼ ἡ Εὐρυάλεια καὶ ἡ Μέδουσα: εἶχον δὲ καὶ αὗται ἕνα ὀφθαλμὸν, ὥσπερ καὶ αἱ Φορκίδες. ἦσαν δὲ πτερωταὶ καὶ τρίχας δράκοντος ἔχουσαι, ἃς εἴ τις εἶδεν ἄνθρωπος, εὐθὺς ἐτελεύτα: εἶχον δὲ καὶ συῶν μεγάλων ὀδόντας, χεῖρας χαλκᾶς καὶ πτέρυγας αἷς ἐπέτοντο. (La trad. es mía).

[387] Existen dudas serias sobre la autoría del *Escudo*, pero cabe aquí apuntar que el término empleado para las Gorgonas al menos sí es de gusto hesíodico, por lo que no veo obstáculo en suponer que la tradición pesó al momento de escoger este epíteto para las monstruos.

[388] *Cf.* HES., Sc., 230: Γοργόνες ἄπλητοί τε καὶ οὐ φαταὶ.

canon arcaico. La figuración más antigua de las Gorgonas es del siglo VII (*circa* 650) a. C., de un ánfora proto-ática, en ella no hay diferencia entre las figuras de Medusa y sus hermanas: yace aquella decapitada en el suelo cubierto de flores, en tanto que las otras dos persiguen al asesino. Apunta al respecto Thomas Carpenter:

> Las cabezas de las Gorgonas son lo más destacable de la escena. Casi no tienen nada de humano, más bien adoptan la forma de un tipo de caldero de bronce con adornos de animales o monstruos que apareció en Grecia por primera vez no mucho antes de que se fabricara el vaso. Esta forma de cabeza de la Gorgona es única.[389]

Examinando la imagen, no es particularmente espeluznante, incluso las cabezas son caricaturescas y con reminiscencias de algún insecto. En concordancia con la descripción de Hesíodo, puede apreciarse el inmenso pecho escamoso que presenta la decapitada Medusa. Sostiene el citado Carpenter que estos pintores carecían de modelos literarios y artísticos, creando así sus propias visiones de estas criaturas.[390] Sin embargo, por aquel mismo siglo se desarrolla en Corinto un prototipo de cabeza de Gorgona empleando como modelo máscaras de leones: "En su cara redonda hay unos ojos grandes y saltones, su gran boca esboza una sonrisa y muestra los dientes o a veces colmillos; saca la lengua y su gran nariz está aplastada contra su cara. Los tirabuzones de su frente toman a veces forma de serpiente y a menudo lleva barba".[391]

Dicho tipo es conocido como "gorgoneion", una máscara decorativa apotropaica muy popular en el periodo arcaico y clásico que lo mismo aparece en cráteras que en vasos, en terracotas arquitectónicas, frontones o en escudos.[392] Estos rostros terribles dejarán de ser convincentes

[389] T. H. Carpenter, *op. cit.*, p. 104.
[390] *Idem.*
[391] *Ibid.*, p. 105.
[392] Suid., *s. v.* **Γοργόνωτον.**

y terminarán por asemejarse a payasos.[393] Este tipo artístico responde, a mi juicio, a ciertas características de la leyenda que fueron tomadas en cuenta con los años, tales como la mirada terrible y petrificante –de ahí los ojos grandes y saltones–, los cabellos serpentinos aludidos en los compactos rizos, los colmillos que bestializan e, incluso, la característica barba que se considera anti-femenina en la literatura griega; otras responden a la visión apotropaica como el sacar la lengua y pertenece al folclor como hasta el día de hoy. Para el siglo VI a. C. el tipo de máscara gorgónea se establecerá y se le agregarán características de su leyenda como el corcel Pegaso y el monstruo Crisaor que acompañarán comúnmente a su madre, o Perseo decapitándola y siendo perseguido por las hermanas. La Medusa hermosa que hemos encontrado en el mito, no fue popular antes del siglo V a. C. y tiene su prototipo en la llamada "Medusa Rondanini" popular gracias a la marca Versace.

En conclusión, pareciera que los artistas plásticos no consideraron que Medusa fuera muy diferente a sus hermanas, aunque tampoco es imposible que se imaginara a una Gorgona hermosa, al menos en su rostro, aunque su cuerpo fuera monstruoso. Si bien habría que aclarar si las características que particularizan a Medusa las poseían sus hermanas, esto es, la cabellera serpentina y la mirada petrificante.

Me gustaría comenzar por aludir que nuestra fuente primera sobre el particular es nuevamente la pieza conocida como *Escudo* que se ha atribuido a Hesíodo y que, en el caso, es la descripción de una pieza artística, precisamente esa arma, el escudo de Heracles, por lo que tenemos una descripción iconográfica de una leyenda y no ésta cantada por el poeta. Las Gorgonas persiguen a Perseo que acaba de decapitar a la hermana y dicha escena, como vimos, fue popular desde finales del siglo VII hasta mediados del siglo VI a. C., por lo que sea o no obra de Hesíodo, el poema muestra una tradición antigua igualmente.[394] El poema dice así:

[393] En opinión del citado Carpenter, *cf. idem*.

[394] Para las fechas citadas (*cf.* Thomas H. Carpenter, *op. cit.*, p. 105).

> Éste, con apresuramiento y temblando de miedo, el danaida Perseo alargó el paso; junto a él, las Gorgonas, inmensas e indescriptibles, se esforzaban ansiando alcanzarlo [...] sobre su cintura un par de dragones colgaban, curvando hacia delante sus cabezas, pues ambos lamían y deseaban desgarrar con los dientes, salvajemente mordiendo. Sobre sus temibles cabezas gorgóneas se agitaba un gran terror.[395]

El hecho concreto del miedo de Perseo es muestra patente de las figuras monstruosas que lo acosan y que el poeta señala con diversos vocablos durante su descripción.[396] Como ya había señalado, las Gorgonas son inmensas e indescriptibles, por lo que no podemos esperar que el autor se detenga a señalar sus características y debemos leer entre líneas. En primer lugar, parece que el texto reproduce cierto tópico artístico: esas serpientes enroscadas en las cinturas de las monstruos y que podrían ser de procedencia corintia,[397] pero que el poeta retoma para señalar el carácter serpentino de estas criaturas que plagan los escasos versos que les dedica. Agresivas, las serpientes lamen el aire con sus lenguas bífidas y lanzan sus dentelladas queriendo desgarrar, idea que conjunta la mordida venenosa con la que pretende devorar, ambas ideas concebidas como parte de su natural salvajismo, brutalidad animal que las clarifica a mi entender. Quiere algún investigador[398] que ese "gran terror" que se agita sobre las cabezas de las Gorgonas sean las serpientes... es posible, pero resulta extraño que, si fuera ya una característica de estas monstruos y dada la predilección por la serpiente, no lo enfatizara. Será Esquilo, al parecer, el primero en presentar así a las Gorgonas. El trágico utiliza un verdadero hápax en su obra *Prometeo encadenado*: "Cerca de allí (sc. de la habitación de las

[395] HES., *Sc.*, 228-234. (La trad. es mía).
[396] *Cf.* H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit., s. v.* **ῥιγέω, δεινός, φόβος.**
[397] *Cf.* T. H. Carpenter, *op. cit.*, p. 105 y fig. 155.
[398] Alberto Bernabé en su traducción a Hesíodo (*cf.* HESÍODO, *Obras y fragmentos*, p. 125, n. 10).

Greas), tres hermanas aladas, con rizos de dragón, Gorgonas odiadas por los hombres".[399] El término es δρακοντόμαλλος, que alude a una madeja de serpientes,[400] aclarando el escolio a dichos versos: "en vez de rizos, las Gorgonas tenían serpientes que colgaban de sus cabezas.[401] y otro más asegurará: terribles cabezas de serpientes se hallan en torno a aquellas cabezas (sc. de las Gorgonas), puesto que serpientes eran los cabellos de éstas, como en Esquilo: 'con rizos de dragón, Gorgonas odiadas por los hombres'".[402]

Sobreentendamos entonces que las Gorgonas son feas, horribles, puesto que son indecibles en su aspecto y que el tipo "gorgoneion" nos puede clarificar cómo se les concebía: a la manera de leones deformados con grandes colmillos y lenguas colgantes que acrecentaban sus características de ávida carnicería que parecen retratar las mordientes víboras del texto hesíodico e incluso los pelos de la barba que aluden las imágenes podrían encontrar un eco en la fealdad de las mujeres áticas, como señalé.[403] Sin embargo, al arte no coincide con la literatura, puesto que, a despecho de Esquilo, no será común reconocer una cabellera totalmente viperina para las monstruos antes de la edad renacentista. Pero ¿qué hay de la mirada petrificante?

Según el mitógrafo Apolodoro, las hermanas tenían esa capacidad: "Los que las miraban se hacían de piedra",[404] ya Esquilo parece aludir a ello en el texto citado arriba: "Gorgonas... a las que ningún mortal, viéndolas, conserva el aliento". Entenderíamos con el escoliasta que

[399] A., *Pr.*, 798-799.

[400] *Cf.* H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit., s. v.* . μάλλος.

[401] SCHOL. AD A., *Pr.*, 799. (La trad. es propia).

[402] SCHOL. AD PI., P., XII. 15: φοβεραῖς κεφαλαῖς τῶν ὄφεων τῶν περὶ τὰς ἐκείνων κεφαλάς: ὄφεις γὰρ αἱ τρίχες αὐτῶν ἦσαν: ὡς καὶ αἰσχύλος: 20δρακοντό μαλλοι γοργόνες βροτοστυγεῖς. (La trad. es mía).

[403] Plinio el Viejo (*HN*, VI. 200) relata que existen unas islas conocidas como Gorgeades, donde habitan las peludas Gorgonas; islas del África sudoriental que se vincula con las Gorillai, otras mujeres velludas que pertenecen propiamente a la tradición limítrofe de los romanos.

[404] APOLLOD., II. iv. 2: τοὺς δὲ ἰδόντας λίθους ἐποίουν. (La trad. es mía).

ello refiere precisamente a que al instante se convierte en piedra[405]. Si es así, Medusa entonces no tenía ninguna particularidad que sus hermanas no compartieran o tal vez deberíamos sospechar que ella difería precisamente en que no lo hacía y el castigo será precisamente ser ahora como las demás Gorgonas. Mitos tan antiguos parecen presentar dichas confusiones.

Son pues los ojos y la mirada de estas criaturas su característica principal y parece haberlo sido desde siempre.[406] Homero ya conoce el poder de aquellos ojos gorgóneos. Otra vez un escudo, esta vez de Agamenón: "Y asió [sc. Agamenón] al que cubre del todo al hombre, el artificioso escudo impetuoso, bello, en torno al que había diez círculos broncíneos, en el que había veinte ombligos de estaño, blancos, en medio de los que se hallaba negro metal. Lo coronaba por encima una Gorgona de feroces ojos, mirando terriblemente y a su rededor Fuga y Terror".[407]

No resulta extraño que Homero describa la mirada de la Gorgona como "feroz", puesto que es un adjetivo propio de los leones, esa bestia que encierra en su porte la majestuosidad de la realeza y lo divino, al propio tiempo que recuerda la muerte violenta y criminal.[408] Esos ojos leoninos, acaso amarillentos o brillantes cuando se les mira en la noche, son los que tiene Héctor cuando asesina implacable a los "melenudos aqueos": "Héctor conducía en torno a sus caballos de hermosas crines, teniendo los ojos de Gorgo y de Ares, plaga de hombres".[409] Son, pues, ojos divinamente asesinos, ojos que causan muerte y terror. No es fortuito tampoco que Héctor aparezca aquí junto a sus caballos que son estos animales normalmente presentados con ojos temibles y basta recordar

[405] SCHOL. AD A., Pr., 800: θνητὸς] ἄνθρωπος εἰσιδὼν] ἰδών ἕξει πνοὰς] ἀπολιθοῦται γὰρ αὐτίκα.

[406] *Cf.* E., *HF*, 992 y ARISTID., *Or.*, XVIII. 9. Ateneo (*Deipn.*, 221b) alude a una criatura fantástica, el Catoblepon ("mira abajo") que posee el mismo poder de la Gorgona, petrificar, por lo que también recibe este nombre.

[407] HOM., XI. 32-37. (La trad. es propia).

[408] *Cf.* EM, *s. v.* βλοσυρός, Γοργός ψ Γοργών.

[409] HOM., VIII. 348-349. (La trad. es mía).

esa mirada de soslayo que suelen presentar los equinos para entender a qué aludían los antiguos.[410] ¿Será por ello que alguna vez se imaginó a Medusa como una mujer-yegua y que diosas furibundas como Deméter Erinis o Erinis Tilfossa fueran representadas con cabeza de yegua? Volveré a ello más adelante. No obstante, el término γοργός también se entiende como "brillante, relampagueante"[411], cual los ojos de una deidad, y de ahí el sentido de "vivaz".[412] Las jóvenes bellas o los hermosos mancebos podían presentar esos ojos divinos, brillantes y vivaces:

> La vi... una mirada brillante (γοργόν) en el deleite; rubia la cabellera, lo rubio rizado; negra la ceja, de un negro intenso. Blancas las mejillas, lo blanco ruborizaba en el centro e imitaba la púrpura con la que la mujer lidia tiñe el marfil. La boca era un botón de rosas, como cuando la rosa empieza a abrir los bordes de sus pétalos. Y cuando la vi de inmediato estuve perdido. La hermosura hiere más agudamente que una flecha y, a través de los ojos, se precipita hacia el alma; pues el ojo es camino para la herida amorosa [...] estaba consternado por su hermosura, temblaba mi corazón, la miraba impúdicamente, me avergonzaba el ser sorprendido. Forzaba a mis ojos a apartarse de la muchacha, pero ellos no querían, sino que tiraban en sentido contrario, jalados allí por la amarra de su hermosura. Y al final vencieron.[413]

El pasaje anterior del novelista Aquiles Tacio aclara, a mi juicio, en qué consiste esa mirada brillante, divina, que compele y obliga, que hechiza y encadena; mirada que transforma al observador y lo convierte en otra cosa... mirada que aterra por hermosa. Herido por los ojos, el que observa se queda impávido, congelado de placer, como vuelto de

[410] *Cf.* A. Chassang, *op. cit., s. v.* γοργός.
[411] Incluso la luna llena porta tal apelativo (*cf.* Clem. Al., *Strom.*, v. viii. 49).
[412] *Idem.*
[413] Ach. Tat., i. iv. 3-5. (Trad. de Lourdes Rojas).

piedra.[414] Por esto es que el nombre Gorgo lo ostentaban con orgullo las jóvenes griegas que podían encantar con su hermosura.[415] La belleza puede ser temible, los ojos del bello son tan mortales como los de la Gorgona, conjunción de las leyendas que nos permiten comprender, siempre según mi juicio, que Medusa podía ser hermosa sin dejar de ser Gorgona.[416] Cual el felino del que procede su canon plástico, la Gorgona tiene una mirada atractivamente asesina.[417]

Tal vez fueron esos ojos divinos los que hechizaron a Poseidón. El dios violento y soberbio del mar no duda en unirse a las hembras de su salado reino[418]; Medusa era, al fin y al cabo, una más de estas diosas marinas como hija del viejo Forcis y la monstruosa Ceto, como vimos antes,[419] de ello, ya tenía noticias Hesíodo en su *Teogonía*, si bien sus versos parecen reproducir la ancestral imagen del "matrimonio sagrado" (hierogamia) entre el dios y la diosa, eco del primer momento de la creación, cuando refiere que la pareja hubo de acostarse en un "suave césped y entre flores primaverales".[420] Calla este poeta sobre cómo o por qué se dio el malhadado destino de Medusa, pero que estaba en obvia relación con su amorío con Poseidón nos queda claro al vincularlo en su poesía con su decapitación. Lo inusitado es que, si bien la

[414] *Cf.* X., *Smp.*, IV. 24.

[415] Sobre el nombre Gorgo como apelativo femenino (*cf.* A. Chassang, Nouveau Grec-Francaise. París, Garnier Fréres, 1879, *s. v.* γοργόζ).

[416] *Cf.* HDT., V. xviii. 4 y THEOC., I. 1341 y ss., así como C. Calame, *Eros en la Antigua Grecia*, p. 71.

[417] *Cf.* Suid., *s. v.* Μελάνθιος καὶ Μόρσιμος• Γοργόνες, φοβεροὶ ἐς γαστριμαργίαν. Al respecto puede leerse el texto de Agis (*cf.* ATH., Deipn., 345b) sobre una tal Clío a quien su afición a comer le mereció el apodo de Medusa.

[418] Sobre las diosas marinas que se unen a Poseidón (*cf.* K. Kerenyi, *op. cit.*, pp. 181-182).

[419] Incluso en el léxico de Hesiquio (HSCH., *s. v.* Γοργίδες) se les reconoce como sinónimo de Oceánides. Al parecer, también a ello se refería Sófocles cuando empleaba el término γοργάδων en su obra Dédalo: *cf.* HSCH., *s. v.* = S., Fr., 166. J. Fonterose (*op. cit.*, p. 373) afirma que, al día de hoy, a las ninfas marinas los griegos modernos las llaman Gorgonas.

[420] Paisaje idílico que ya reconocía el escoliasta de Hesíodo. *Cf.* SCHOL. AD HES., Th., 279: ἐν μαλακῷ λειμῶνι· ὅτε γὰρ τὰ ἄνθη, τότε καὶ ἡσυχία ἐστίν.

metamorfosis de la bella Medusa parece relacionarse con los celos, no es la esposa del dios quien la suscita.

Diversos autores conocían de la unión entre el dios marino y la Gorgona,[421] pero sólo algunos señalan la causa de la indignación de Atenea. En el siglo I a. C., Ovidio refiere que se debe a que la malhadada violación de Medusa se lleva a cabo en su santuario,[422] afirmando después que la sedujo en forma de ave.[423] La ofensa al templo es un claro acto impío, pero qué responsabilidad tendría la mujer... el poeta guarda silencio. Otras fuentes, no obstante, parecen aludir a una idea más común en los mitos y que cuadra bien con la información que nos ofrece Hesíodo: Medusa, tal vez orgullosa de su unión con Poseidón, se atrevió a rivalizar en belleza con Atenea, la diosa la deformaría en castigo a su pretensión.[424] Como veremos hacia el final de este capítulo, tal vez haya otra razón para los celos de Atenea y sí se relacione con Poseidón. Lo cierto es que las fuentes que señalan la vanagloria de Medusa, confirman que fue la diosa quien terminaría por perderla al enviar contra ella a su campeón, el joven Perseo que la mataría.

Me parece que dicha versión concuerda mejor con la localización geográfica de las Gorgonas también, puesto que desde tiempos arcaicos se consideraban como habitantes del lejano Occidente, vecinas de las Hespérides como llevamos dicho, y allí no habría un templo a Atenea. Al parecer, las hermanas habitarían una isla llamada Sarpedón que se encontraba en el río Océano.[425] Tiempo después, no antes del siglo V a. C.,[426] se señalaría una región en Libia, cerca del lago Tritonis,[427] leyenda que pudo haber surgido a partir de que

[421] *Cf.* ARIST., *Fr.*, 3, 24; HYG., *F.*, 151; PORPH., *Ad Il.*, IX. 106; SCHOL. AD. D. P., 870 y *Myth. Vat.*, II. XXIX.1-2.

[422] OV., *Met.*, IV. 798-801.

[423] OV., *Met.*, VI. 120. Si bien ello parece un invento del poeta romano (*cf.* OVIDIO, *Metamorfosis*, p. 391, n. 633).

[424] *Cf.* SCHOL. AD PI., *P.*, XII. 24b y *N.*, X. 6.

[425] *Cf.* HES., *Th.*, 274-275; *Cypr.*, 32; Q. S., X. 195-198 y HDN., III. i. 27.

[426] *Cf.* J. Fonterose, *op. cit.*, p. 365.

[427] Suid., *s. v.* **Γοργόνες Τιθράσιαι** y E. M., *s. v.*" **Ατλας.**

la sangre de Medusa habría de infectar aquella tierra y hacerla cuna de las más peligrosas víboras y que llevaría finalmente a decir que allí habitaban efectivamente unas Gorgonas, mujeres guerreras que portaban grandes escudos hechos con piel de gigantescas serpientes y que racionalizaría el mito haciendo de Perseo el campeón que las derrotó. Me ceñiré a la versión más común.[428]

El enemigo de Medusa procedía de dicha ciudad. Acrisio, rey de Argos, sólo tenía una hija de su mujer Eurídice, Dánae, y consultó el oráculo délfico a fin de saber la razón de su falta de heredero varón; la pitia fue lapidaria: el hijo de su hija sería un gran soberano, pero habría de matar a su abuelo. Aterrorizado ante la perspectiva, Acrisio encerró a su hija en una tumba, un hipogeo recubierto de planchas de bronce, suponiendo que ninguno podría salvar este obstáculo; mas he aquí que Zeus, transformándose en lluvia de oro, se filtró por entre las planchas y la joven Dánae quedó embarazada del dios. Negándose a creer que fuera un producto divino, Acrisio encerró a su hija y a su nieto en un cofre de bronce y lo arrojó al mar. Poseidón lo hizo surcar el mar proceloso y llevarlo hasta las inmediaciones de la isla de Sérifos en el archipiélago de las Cícladas, donde fue rescatado por las redes de Dictis, el hermano venido a menos del rey isleño Polidectes, hijos ambos de Magnes,[429] quien crió al niño sin propasarse con Dánae.[430] Ya que, el hermano pescador había obtenido tal premio, Polidectes tomó a Dánae como esclava, por lo que siendo hijo del dios habría de criarse como simple esclavo.[431]

[428] Para la localización de las Gorgonas en la entrada del Hades (VERG., *Aen.*, VI. 289), nada obsta para suponer que no refiriera al mismo lugar limítrofe allende el Océano, o que fuera el habitáculo de las hermanas luego de muerta Medusa. A ello volveré más adelante.

[429] HYG., *Astr.*, II. 12.

[430] *Cf.* OV., *Met.*, IV. 605 y ss.; APOLLOD., II. iv. 1-2; para la madre de Dánae, *cf.* APOLLOD., iii. x. 3 y SCHOL. AD A. R., 306 = PHERECYD., *Fr.*, 3F 4J.

[431] *Cf.* PL., *P.*, XII. 15 y K. Kerenyi, *op. cit.*, p. 81.

El niño habría de llamarse Perseo, otra fuente asegura que su madre lo llamaba Eurimedonte[432] y cuando ya era un joven, Polidectes, quien se había enamorado de Dánae y quería acostarse con ella,[433] se veía obstaculizado en sus deseos por el vástago de la mujer. Urdió entonces un funesto plan: Preparó un gran banquete y convocó a los mejores de la isla, entre ellos a Perseo, seguramente para humillarlo. Con el pretexto de que pretendía casarse con la hija del rey de Olimpia,[434] solicitó le entregaran un caballo cada uno, para con ellos conformar la dote para solicitarla... ¿de dónde obtendría un esclavo, el hijo de una madre soltera[435] o, como quieren otros, el hijo adoptivo de un pescador,[436] tal regalo? Fanfarroneando, Perseo prometió la cabeza de Medusa: "Al llegar la mañana, luego del banquete, cuando los demás convidados trajeron el caballo y Perseo no la entregó, le reclamó la cabeza de la Gorgona según su promesa, de no traerla, tomaría a su madre, dijo (sc. Polidectes)".[437] Arrepentido de su dicho y lamentándose, se marchó al extremo más lejano de la isla a rumiar su desgracia. Fue entonces que llegaría la ayuda divina.[438]

Según la tradición que analizábamos arriba sobre la enemistad surgida entre Atenea y Medusa y la manera en que aquella tomaría venganza empleando a Perseo, esperaríamos que fuera la diosa quien se presentara, pero no parece ser la versión más popular la que presenta

[432] A. R., IV. 1514.

[433] Así literalmente en SCHOL. AD A. R., IV. 1515.

[434] Hipodamia, hija de Enomao que terminará casada con Pélope. *cf.* APOLLOD., II. iv. 2.

[435] Como el "hijo de Dánae" es repetidamente nombrado el héroe (*cf.* HES., *Sc.*, 216, 219 y PI., *P.*, X. 45) y como veremos ello es importante, puesto que su carrera heroica sirve para demostrar su ascendencia divina.

[436] Sobre Perseo criado por Dictis en su cabaña de pescador (*cf.* SCHOL. AD A. R., IV. 1515).

[437] SCHOL. AD A. R., IV. 1515: **μετὰ δὲ τὸν ἔρανον τῇ ἐξῆς ἡμέρᾳ, ὅτε οἱ ἄλλοι ἐ ρανισταὶ τὸν ἵππον ἀπεκόμιζον καὶ Περσεύς, ὁ δὲ οὐκ ἐδέχετο, ἀπῄτει δὲ τὴν τῆς Γοργόνος κεφαλὴν κατὰ τὴν ὑπόσχεσιν· ἐὰν δὲ μὴ κομίσῃ, τὴν μητέρα αὐτοῦ λήψεσθαι ἔφη.** (La trad. es mía).

[438] Sólo una fuente muy tardía (*Myth. Vat.*, II. lv. 9) mencionará, como causa de la hazaña de Perseo, la persecución celosa de Hera quien arrojaría contra él a Quimera, Gorgona y Medusa.

al dios Hermes como el encargado de guiar al joven héroe; la razón, a mi juicio, responde al tipo heroico de Perseo: un héroe folclórico que vencerá por medio de la astucia, qué mejor que tener por maestro al dios del latrocinio. Para el poeta romano Higino,[439] no obstante, la razón de su ayuda era mucho más pedestre: se había enamorado de Perseo, si bien es la única fuente que lo mencionaba, tanto la literatura como la iconografía solía presentar a Hermes como particularmente interesado en el muchacho.[440] Para algunas fuentes, era el dios quien le entregaba al joven las armas con las que enfrentarse a la Gorgona,[441] pero da la impresión de que es una simplificación del mito más antiguo que presenta un viaje a través de una triple divinidad una y otra vez, y todas ellas femeninas.

Según apreciamos en las fuentes, tenemos tres grupos de tres diosas: las Fórcides y las Gorgonas, ya mencionadas, y las Ninfas que en figura triple ya aparecen en una vieja ánfora calcídica.[442] En un complicado periplo a través de esta triple feminidad, de tales Ninfas, Perseo debe obtener las prendas que le permitirán acabar con las Gorgonas, pero para dar con ellas debe saber antes dónde habitan y por tal motivo debe enfrentar y engañar a las Fórcides primero. Esto provocará que se confunda a las Ninfas con las Fórcides y sean éstas las que finalmente parece le entregan los preciados objetos con qué vencer a las

[439] HYG., *Astr.*, II. 12.

[440] Las fuentes se dividen al respecto, Píndaro y Luciano parecen preferir a Atenea como guía y compañera del héroe (PI., *P.*, X. 45, XII. 17; LUCIANUS, *DMar.*, XIV. 2 y SCHOL. AD PI., *N.*, X. 6); Eratóstenes siguiendo a Esquilo y Apolodoro, prefieren a Hermes, si bien el último acompañado de la diosa (ERATOSTH., *Cat.*, 22 y APOLLOD., II. iv. 2). Por su parte, K. Kerenyi (*op. cit.*, pp. 82-83) parece suponer que Hermes sería la mejor opción dado el contexto mítico.

[441] HYG., *Astr.*, II. 12 (sobrentendiendo que es Hermes quien le entregara la hoz de Hefesto, si bien otras fuentes dicen que es el propio dios quien se la da: A., *Fr.*, 262. 2-4), igualmente Apolodoro así lo presenta (APOLLOD., II. iv. 2) y Artemidoro (ARTEM., IV. 63) y la enciclopedia *Suda* al mencionar al Hermes "de una sandalia" que se presenta así por haberle dado una al héroe.

[442] *Cf.* T. H. Carpenter, *op. cit.*, p. 110, fig. 148.

Gorgonas.[443] Karl Kerenyi ordena el mito siguiendo su propio criterio y colocando primero el encuentro con las Ninfas y la entrega de regalos, para luego forzar a las Greas y así poder destruir a las Gorgonas.[444] A mi parecer no es tan fácil seguir el citado criterio lógico, puesto que el mito es desde el principio confuso y nos fuerza a reconocer que a veces todas parecen las mismas diosas triples que el héroe debe enfrentar. Hesíodo no parece tener noticia de estas Ninfas y sólo menciona la relación filial entre Fórcides y Gorgonas, para luego narrar brevemente la hazaña de Perseo; empero, ello no obsta para suponer que no quiso nombrarlas, puesto que no venían al caso al no presentar el mito del héroe. Sin embargo, siendo las Greas guardianas de las Gorgonas, se esperaría que fueran ellas las que indicaran el camino a descubrirlas y ellas deberían ser neutralizadas a fin de poder destruir a sus hermanas; el papel de las Ninfas, así, se limitaría al de auxiliadoras que entregaran los medios para ir a la región donde vivían unas y otras. Reconciliando las versiones y aclarando el texto de Kerenyi, creo que efectivamente las Ninfas debieron ser las diosas de la isla de Serifos, guardianas de ciertos tesoros que eran necesarios al héroe para alcanzar el objetivo y transportar la cabeza de Medusa, tal como se muestra en la citada ánfora, para luego enfrentar a las Greas y poder obtener la información que lo llevara a decapitar a la Gorgona. La confusión debió ocurrir cuando se habló de Ninfas y se enlazó con las también ninfas Fórcides.[445]

Así entonces, Hermes según unos, Atenea según otros, llevarían a Perseo con las Ninfas que le entregaron tres objetos mágicos: las sandalias aladas para volar, un casco o pétaso que lo hacía invisible o, como dice Hesíodo[446] "con la tenebrosa oscuridad de la noche", y una alforja (κίβισις) para transportar la cabeza. Dichos instrumentos parecen propios de dioses, las sandalias parecían las de Hermes y el caso el de

[443] Así en Apolodoro (II. iv. 2) y en escolio a Apolonio Rodio (SCHOL. AD A. R., IV. 1515).
[444] K. Kerenyi, *op. cit.*, p. 83.
[445] Para estas Ninfas, a más de las fuentes citadas arriba y del ánfora en el texto de T. H. Carpenter, *cf.* también PAUS., III. xvii. 3.
[446] HES., *Sc.*, 227.

Hades, así eran entendidos en ocasiones,[447] pero se concebían como otros diferentes por igual[448]. La hoz o guadaña que Perseo utilizará para decapitar a la Gorgona le fue entregada ya por Hermes, ya por el propio Hefesto su creador, y en ocasiones es presentada como de acero y en otras de oro[449]. Sin duda es la alforja la pieza que mayor interés despertó entre los antiguos, Hesíodo en el *Escudo* la describe a esta guisa: "En torno a él (sc. Perseo), la alforja divina, maravilla de ver... colgaban (sc. de ella) brillantes mechones áureos".[450]

Remontó el vuelo, pero ¿a dónde dirigirse? A las orillas del Océano, allá donde no reina el sol ni se ve la luna, donde es una noche perpetua, un sitio que entendemos desde antiguo como cercano a la muerte. Pero el Prometeo de Esquilo señalará profetizando: "Cuando hayas atravesado la corriente que hace de límite de ambos continentes, dirígete hacia la llameante salida del sol. Atraviesa el estruendo del mar hasta que hayas llegado a la llanura de las Gorgonas, en Cístene, donde habitan las Fórcides".[451] Es el trágico quien inaugura un nuevo sitio para las Gorgonas: el Oriente. Cístene significa "rosas de roca"[452] que recuerda el césped florido donde Medusa se acostó con Poseidón o la pradera que intentó retratar el artista corintio que presenta por primera vez la decapitación de la Gorgona; no obstante, los antiguos consideraban que era una ciudad de Libia o de Etiopía,[453] dicha localización coincidía con los vecinos que el trágico les concede a las Gorgonas, pero también nos lleva a suponer que todos los territorios nombrados por el titán en

[447] Suid., s. "**Ἅιδος κυνή, Μονοκρήπιδι, Περσεύς.** Propiamente el "casco" es un tipo especial de sombrero hecho con una piel de perro (*cf.* H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit., s. v.* **κυνέη** y A. Chassang, *op. cit., s. v.* **κυῶν.**

[448] APOLLOD., II. iv. 2.

[449] Para la hoz de acero (*cf.* ERATOSTH., *Cat.*, 22 y SCHOL. AD ARAT., 249, para la de oro, *cf.* EUTECNIUS, *Paraphrasis Nicander*, III. 37).

[450] HES., *Sc.*, 224-226. (Trad. propia). Sobre la falsa etimología ofrecida en Apolodoro (II. iv. 2), *cf.* Frazer en APOLLODORUS, *The Library*, p. 157, n. 2.

[451] A., *Pr.*, 791-795. (Trad. de B. Perea).

[452] De **κίσθος**. *cf.* H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit., s. v.*

[453] SCHOL. AD A., *Pr.*, 793.

la obra son sinónimo de regiones limítrofes e inaccesibles, por lo que tal vez sea absurdo tratar de entender si no se refiere al mismo sitio en los extremos del mundo al que se puede llegar desde el Oriente o desde el Occidente, pues, al fin y al cabo, el Océano tiene sus fuentes en el mismo lugar que su desembocadura:[454] "Es posible que ni siquiera Palas Atenea conociese el camino a través de aquel reino hasta llegar a las Gorgonas, puesto que las divinidades más jóvenes no sabían todo lo que conocían las más ancianas, como las Moiras y las Grayas, de modo que Perseo tenía que acercarse hasta las diosas de cabellos grises si quería encontrar el camino que le conduciría hasta las Gorgonas".[455]

Ya mencioné cómo describe Hesíodo a las Greas o "ancianas", mujeres de "hermosas mejillas" aunque de cana cabellera, con él parece coincidir Esquilo: "Allí (sc. Cístene) habitan las Fórcides, añosas doncellas, tres, con forma de cisnes, poseedoras de un ojo común y un diente solo, a quienes no iluminan los rayos del sol, ni alguna vez la nocturna luna".[456] Ciertamente parece una imagen de decrepitud el presentarlas "añosas" y compartiendo un diente entre las tres, pero hay que recordar que Hesíodo ya las consideraba "de bellas mejillas" y que es común que las hijas de Ceto y Forcis[457] suelan combinar belleza y monstruosidad. El término que he traducido por "añosas" busca conservar en castellano la idea griega que refiere a la "acumulación de años, a la capacidad de vivir por largo tiempo",[458] ser prácticamente una inmortal que ve pasar el tiempo y no necesariamente una anciana envejecida, tal como la cabellera blanca que aludía Hesíodo no las determinaba como viejas tampoco. Es posible que a eso se refiera el término del trágico: "con forma de cisnes", una blancura de sus cabelleras o incluso de su cuerpo, ya que ninguna luz las ilumina... tal vez es demasiado especular,

[454] *Cf.* Kerenyi, *op. cit.*, p. 83.

[455] *Idem.*

[456] A., *Pr.*, 794-797. (La trad. es propia).

[457] El escolio a Esquilo (SCHOL. AD. A. *Pr.*, 793) presenta sí como hijas de esta pareja, pero a Forcis como hijo de Poseidón y Gea y ya que Ceto es nombrada como su hermana, sobreentenderíamos que también ella lo es.

[458] *Cf.* H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit., s. v.* δειναιός.

pero las criaturas de las más oscuras cavernas como la que habitan las Greas, suelen ser blancas porque no necesitan color alguno en la total negrura.[459] El fragmento de una crátera ática de figuras rojas, parece confirmar esta interpretación: la Grea que se reconoce junto a un Perseo que se marcha, es una mujer joven y bonita de rostro y cabellera blanca, pero sin ojos.[460] Poseer un solo ojo, asemeja a estas Greas con los Cíclopes y éste único órgano es el importante dentro del mito, no así el único diente que no vuelve a presentarse y por ello considero que fue un añadido posterior que enfatizaba la tendencia a considerarlas ancianas decrépitas desdentadas y burriciegas.

La función de estas diosas era salvaguardar a las Gorgonas y tomaban turnos para vigilar mientras las Gorgonas dormían, entendemos.[461] Sus nombres eran Penfredo o Penfrido, Enyo y Dino o Quersis o incluso Persis. Hesíodo sólo menciona a las dos primeras, el tercer nombre pertenece a la tradición posterior y si bien normalmente es Dino, una autoridad mitológica como Higino ofrece la variante que no se lee bien en el manuscrito y por lo que se han ofrecido las dos posibilidades mencionadas;[462] corrobora la antigüedad de los dos primeros nombres que su etimología sea oscura, muy probablemente prehelénica; en tanto que Dino resuena a *deinós*, terrible, y su raíz griega nos hablaría de una creación posterior en el mito.[463] El nombre Enyo, por otro lado, ya es conocido por Homero,[464] si bien lo aplica a una diosa guerrera en consonancia con Ares a quien llama Enyalo... ¿será acaso

[459] El escolio al fragmento esquíleo sugiere que ellas fueran "las más blancas de todas" (leuko/thta) o acaso que tuvieran ya el cuello, ya la forma en verdad de cisne (ἢ διὰ τὸ ἔχειν τραχήλους μακρούς, ἢ διὰ τὸ ἔχειν εἶδος κύκνου).

[460] *Cf.* Th. Carpenter, *op. cit.*, p. 110, fig. 147.

[461] HYG., *Astr.*, II. 12.

[462] HYG., *F.*, 9. La lección de Belles Lettres es la que ofrece la variante Persis.

[463] Sobre la etimología prehelénica de las dos deidades (*cf.* Chassang, *op. cit.*, *s. v.*)

[464] HOM., V. 333.

que estas doncellas de blancas cabelleras podían defender con armas a sus hermanas?[465]

El único fragmento de la tragedia de Esquilo titulada *Fórcides* y que aludiría a esta historia dice lo siguiente: "y penetró en la cueva como un jabalí".[466] Creo que ello alude a una mención del escoliasta de Esquilo sobre el sitio que habitaban las Fórcides: "bajo tierra". Cual Equidna, las otras hijas de Forcis viven alejadas de la vida, en plena oscuridad y bajo el suelo, esa cueva de la que habla el fragmento, es casi la entrada de un inframundo, por ello tienen el conocimiento de todo lo que ocurre sobre ese mundo que ven por turnos con ese ojo que es obviamente mágico, que les permite atisbar en la plena negrura de su habitáculo, que les permite ver más allá de lo evidente, de la realidad primera, ellas pueden contemplar la eternidad y el universo. ¿Cómo poder sorprenderlas si son tan sabias? La respuesta parece haber sido el argumento de la citada tragedia de Esquilo, la enseñanza que el poeta legó en esa pieza perdida: no siempre se gana empleando la fuerza, la astucia es en ocasiones la mejor arma.[467]

Perseo, armado como un cazador,[468] dará cuenta de las Greas engañándolas y procederá así como héroe folklórico. Todo el mito de estas diosas parece propio de un cuento popular: El malvado rey que pretende forzar a la madre del héroe y por ello tiende una trampa que espera le cueste la vida, la magia que rodea al héroe no es punto de extrañeza, por el contrario, es empleada con habilidad y, finalmente, la manera en que robará el secreto de las Greas para matar al monstruo.

Oculto merced al casco, rodeado de la oscuridad del propio Hades, Perseo observará cómo las Greas toman turnos para vigilar y se pasan el ojo, por lo que aprovechará el cambio para arrebatárselos, el único

[465] Al menos el tardío Trifiodoro (TRIPHIOD., 8) así lo cree (*Enio, anciana insaciable de muertes*. Trad. de Emilio Fernández-Galiano).

[466] A., *Fr.*, 261 = ATH., *Deipn.*, 402b. (Trad. de José Ma. Lucas de Dios).

[467] Sobre el argumento esquíleo, *cf.* Lucas de Dios, "Introducción" en ESQUILO, *Fragmentos. Testimonios*, p. 648.

[468] *Cf.* SCHOL. AD ARAT., 249: τηρήσας οὖν ὁ Περσεὺς.

momento en que eran ciegas. Su preciado don les fue arrebatado y el ladrón exige saber el camino hacia las Gorgonas y ellas debieron responder.[469] Las primeras versiones aludían a que Perseo devolvía el ojo a las Greas, pero tal vez es más lógico que no lo hiciera, que lo arrojara lejos, como afirmaba Esquilo, al fondo de un lago. Ya que el trágico localizaba este mito en los confines de Libia, mencionaba el lago Tritonis que una tradición posterior relacionaba con Atenea, siendo el lugar de su nacimiento, pero bien pudo ser otro.[470] Cual después las Gorgonas, las Greas debieron dar un grito de furioso dolor. El ojo de las Greas también era atribuido a las Gorgonas[471] y que fueran éstas las que se lo entregaban unas a otras, combinación de leyendas que para mí enlazan más bien a este ojo con la propia cabeza de Medusa, arma inmortal[472].

A diferencia de lo que pasa regularmente, el héroe no luchará con Medusa o sus hermanas tal como se esperaría de un guerrero; Perseo procederá, como llevo dicho, como un cazador, pues las encontrará dormidas. Las Gorgonas eran también tres en número: Esteno, Euríale y Medusa, la etimología de su nombre algo nos dice sobre la naturaleza de estas criaturas. Esteno es "la fuerte", Euríale "la de amplios caminos" y Medusa "la Soberana";[473] como son demonios del mar y la oscuridad,[474] sus nombres parecen eco de las viejas diosas mediterráneas, las *potniai* y a ello volveremos más adelante al interpretar el mito cuando

[469] Según llevamos dicho, en otra versión sería saber dónde estaban las Ninfas que le facilitarían los medios para matar a Medusa.

[470] En Corinto había un lago Gorgopis que tenía su nombre de Gorgona o tal vez de la propia Atenea. (*Cf.* HSCH., *s. v.*)

[471] SCHOL. AD PI., *N.*, X. 6.

[472] Para una idea diferente (*cf.* J. Fonterose, *op. cit.*, p. 375).

[473] **Σθένος, Εὐρυάλη, Μεδοῦσα**; el nombre de Euriale lo interpreto sobre la base de una glosa de Hesiquio (HSCH., s. **Εὐρυάλος**), si bien el término refiere a la extensión de bloques de calles citadinas, una falsa etimología que suponía que significaba "La de amplio mar" (**εὐρύς, ἅλς:** SCHOL. AD HES., Th., 274 y 276), puesto que el mar es también un sitio de caminos tenebrosos. Para etimologías parecidas (*cf.* P. Vianello, "Notas", en HESÍODO, Teogonía, p. CCCXXXI, n. 274).

[474] J. Fonterose, *op. cit.*, p. 373.

especulemos sobre el enfrentamiento contra la figura femenina poderosa.

Atravesando un jardín donde pudo reconocer imágenes de hombres y fieras vueltas de piedra por haberse cruzado ante los ojos de Medusa, escurriéndose en la cueva donde se alojaban, esgrimiendo la hoz con la que ha de cercenar el divino cuello, yendo a tientas en la oscuridad, pero evitando mirar de frente a la terrible que no debe verse; Perseo ha de necesitar la ayuda de sus aliados inmortales. No es extraño que en la iconografía se presente a Hermes acompañando a Perseo en el funesto acto, pero regularmente es Atena,[475] si bien, en todas, el héroe vuelve su rostro para no contemplar de frente a la Gorgona con todo y tener sus petrificantes ojos cerrados.[476] Atena había de guiarlo, cuenta el dios Tritón a las Nereidas en un texto de Luciano de Samosata:[477]

> Atenea [...] le dio ocasión de ver reflejada en el escudo centellante, como si de un espejo se tratara, la imagen de Medusa; después, cogiéndola por el pelo con la izquierda, sin dejar de mirar a la imagen, y llevando la hoz en la derecha, le cortó la cabeza, y antes de que sus hermanas despertaran, se largó volando.

Ovidio, tal vez para hacer de Perseo un personaje más heroico, dice que él mismo sostiene el escudo para mirar con el reflejo a Medusa.[478] ¿Por qué temer a la mirada de Gorgona si estaba dormida, si tenía sus petrificantes ojos cerrados? En versiones no antiguas es usual ver a Medusa despertando en el instante mismo de ser decapitada... terrorífico, pero no acorde con lo señalado en las fuentes griegas y romanas. Una hidria ática (*circa* 450 a. C.) muestra a una Gorgona de ojos cerrados y

[475] *Ibid.*, p. 376, fig. 23, para Hermes; Th. Carpenter, *op. cit.*, p. 111, figs., 153 y 154, para Atenea.

[476] *Cf.* SCHOL. AD A. R., IV. 1515.

[477] LUCIANUS, *DMar.*, XIV. 2. (Trad. de José Luis Navarro). [*Cf.* también, APOLLOD., II. IV. 2].

[478] OV., *Met.*, IV. 782-783.

a un Perseo que se acerca esgrimiendo su hoz y preparando la alforja donde echará su funesto premio, todo ello bajo la mirada de Atena que parece guiar con su mano la de su héroe, pero, como decía antes, lo usual es que Perseo vuelva el rostro y sea que lo haga a tientas, sea que se guíe por el reflejo del escudo que él o la diosa lo sostenga, Medusa, en tal caso, tiene los ojos abiertos... por tanto, concluyo que las Gorgonas dormían con los ojos abiertos.

Oculto por el casco que lo rodeaba de sombras, Perseo alzó el vuelo huyendo de las otras monstruos que despertaron quizá con el grito final de su hermana o como veremos en un instante por el grito de júbilo del triunfador asesino, si bien fueron los lamentos de las propias Gorgonas los que inspiraron a Atena quien, con cierto dejo de burla, crearía la flauta para imitar aquellos lloros. Según el poeta tardío Nonno de Panópolis fue específicamente la doble flauta cuyo sonido es muy parecido al oboe,[479] pero era una leyenda de gran antigüedad relatada ya por el arcaico Píndaro:

> Palas Atenea inventó, cuando el triste lamento tejió de las atrevidas Gorgonas. Éste oyó ella de las virgíneas, inaccesibles cabezas de las sierpes fluir con doliente desmayo, cuando Perseo dio un grito de júbilo, llevando la parte tercera de las hermanas cual destino fatal a Sérifos, de la mar bañada y a sus habitantes [...] la virgen diosa formó de las flautas el omnísono canto que, con instrumentos, pudiera imitar el funeral gemido que de las temblorosas mandíbulas de Euríala brotara. Inventólo la diosa. Pero cuando lo inventó, para don a los hombres mortales, la llamó "melodía de las muchas cabezas".[480]

Son las Gorgonas atrevidas (θράσεια) y el adjetivo suele emplearse para aquellos que usan la lengua de forma insolente,[481] veíamos que

[479] Nonn., *D.*, XXIV. 34-39.
[480] Pl., *P.*, XII. 8-23. (Trad. de Alfonso Ortega).
[481] *Cf.* S., *Aj.*, 1142 y H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit.*, *s. v.*

Medusa fue soberbia al suponerse más hermosa que la diosa, por lo que pudo Píndaro aludir así desde el principio a la causa que provocó la muerte de la antes hermosa Medusa. La diosa creará la flauta inspirada por los lamentos de las serpientes de las Gorgonas. Quizá las serpientes de Medusa que lloran al morir cercenadas por Perseo, pero también podría, al evocar los trenos, ese "funeral gemido", referir a los gritos de dolor de las otras dos hermanas que ven caer a su hermana víctima del odio de la diosa y de la espada de su esbirro. El treno es algo que se padece (δυσπενθέω) con problema, con dificultad (σὺν καμάτῳ) desde las cabezas (ὑπὸ κεφάλαις) virginales (παρθενίοις) e inaccesibles (ἀ πλάτοις); hay una ambigüedad intencionada: Las serpientes y las Gorgonas son las mismas y su idea de intocables proviene de su carácter de monstruos, pero también de doncellas. Finalmente, el sonido se derrama (λείβω) evocando... el veneno.

Decía el mito que Esteno y Euríale no pudieron saciar su venganza en Perseo porque simplemente no lo vieron,[482] pero el arte ya nos evoca desde tiempos arcaicos que éstas perseguían al héroe por los aires, varias pinturas vasculares lo prueban,[483] así como el ya citado texto hesíodico del *Escudo*, él mismo un objeto plástico.

Del cuello surgirán los hijos que Medusa llevaba en su vientre, prole de su unión con Poseidón: uno es el caballo alado, Pegaso; el otro el gigante Crisaor que tenía en la mano, debemos entender unida a ella, una espada de oro. Estamos acostumbrados a reconocer en Pegaso un animal hermoso, pero lo cierto es que es un monstruo, un híbrido de potro y ave, una aberración natural; tal como su hermano que parece ser otro ser doble, mitad varón, mitad espada. Estamos ante un nacimiento que trastoca el orden natural no sólo por los productos monstruosos, sino porque no nacen de los genitales de Medusa, es una inversión: no surgen de abajo como todos, sino de arriba.[484] Tal vez con la transfor-

[482] *Cf.* Apollod., II. iv. 2.
[483] *Cf.* K. Kerenyi, *op. cit.*, p. 84.
[484] *Cf.* el mito de Galintias en P. Grimal, *op. cit., s. v.*

mación de Medusa en monstruo se mantuvo en suspenso su parto o esta extraña "cesárea" provocó un parto prematuro.

El orden de los acontecimientos nos lleva a entender que Perseo ya se ha ido cuando ocurre tan extraño nacimiento, por lo que Antonio Ruiz de Elvira sostiene que la tradición común de los artistas posteriores a la Antigüedad de presentar a Perseo a lomos de Pegaso no es más vieja que el Renacimiento.[485] Sin embargo, existe una sola mención del hecho y procede de una autoridad mitológica, Ovidio: "vencedor, el descendiente de Abante (sc. Perseo) cabalga sobre un caballo con alas".[486]

Crisaor debió permanecer en aquellos lejanos confines de la tierra, en aquel mundo liminar, puesto que se unió en amor a la oceánide Calíroe y engendraron al todavía más monstruoso Gerión,[487] un hombre formado de tres cuerpos unidos entre sí, ya una especie de criatura siamesa de tres hombres, ya imaginado como un hombre de cuya cintura emergen los tres cuerpos y a quien veremos como enemigo de Heracles más adelante. Pegaso, sostienen los versos de Hesíodo, voló de inmediato al Olimpo y recibió como encomienda transportar el trueno y el rayo de Zeus, si bien también se decía que lo cuidaban celosamente las Musas. El animal, sediento, había dado una coz en el monte Parnaso y de su golpe brotó un manantial que por ello se llamó "fuente del caballo", Hipocrene.[488]

En su vuelo de regreso, Perseo visitará las tierras del norte con los Hiperbóreos y las del sur con los Etíopes, pueblos maravillosos de los que ya hablaremos. Su tránsito por las tierras etiópicas es el más importante, porque se suscitará su aventura con Andrómeda. Una tradición muy difundida localizaba este territorio en Palestina, cerca de Joppe, la actual Jaffa,[489] reinaban allí Cefeo y la vanidosa Casiopea,

[485] A. Ruiz de Elvira, *op. cit.*, p. 159.

[486] Ov., *Am.*, III. xii. 24. (Trad. de Vicente Cristóbal).

[487] Hes., *Th.*, 287-294.

[488] Se ha entendido, merced a estas leyendas, que Pegaso representara ya el brillo centellante del cielo tormentoso, ya el vuelo grácil de la poesía (*cf.* Víctor Gebhard, *Los dioses de Grecia y Roma*, pp. 470-472).

[489] K. Kerenyi, *op. cit.*, p. 85.

la cual se supuso más hermosa que las Nereidas, por lo que Poseidón inundó la región y envió un monstruo al que había de entregársele la princesa Andrómeda.[490] El monstruo recibe el nombre de Ceto y aquí vuelve el vínculo con Medusa, puesto que la criatura, como vimos antes, porta el nombre de su madre o incluso es concebido como su padre en algunas variantes poco comunes.

Perseo, que viene volando de regreso de las lejanas comarcas de las Gorgonas y con la alforja que guarda la mortal cabeza, mira desde las alturas a la joven que ha sido atada desnuda a la roca y cree que contempla una hermosa estatua, pero al descender se da cuenta de su encantador error:

> Dijo: "Oh tú, no digna de estas cadenas, sino de aquellas con las que se unen entre sí los deseosos amantes, di al que te requiere tu nombre y el de tu tierra y por qué llevas cadenas". Al principio ella guarda silencio y no se atreve a dirigirse, como doncella, a un hombre, y habría ocultado su púdico rostro con las manos si no hubiese estado encadenada; los ojos, cosa que pudo, los anegó con lágrimas vertidas. Al que insistía una y otra vez, para que no pareciese que no quería confesar un delito suyo, le revela su nombre y el de su tierra y cuán grande había sido la confianza de su madre en su belleza, y, sin haber sido relatadas todavía todas las cosas, bramó el mar y una bestia proveniente del enorme piélago se les viene encima y abarca bajo su pecho la llanura marina en toda su extensión.[491]

Quiere Ovidio que Perseo trate entonces el asunto con los aterrados reyes, que les pida la mano de su hija y Cefeo está más que dispuesto incluso a darle un reino en su asiática tierra; la bestia es descrita con detalle por el novelista griego Aquiles Tacio:

[490] Apollod., II. iv. 3.

[491] Ov., *Met.*, IV. 678-690. (Trad. de Consuelo Álvarez y Rosa Ma. Iglesias).

> El monstruo del mar, subiendo desde abajo, hiende el mar frente a la muchacha. Y la mayor parte de su cuerpo está rodeada por una ola y con la sola cabeza sobresale del mar; pero bajo el agua de la ola estaba pintada, como evidente, la sombra de su espalda: las salientes de las escamas, los dobleces del cuello, la protuberancia de las vértebras, los repliegues de la cola. La quijada era grande y larga, y se abría toda hasta el entronque con los hombros y de inmediato estaba el vientre.[492]

Notemos que nuevamente es una criatura serpentina, muy acorde con los conceptos helenos de serpientes del mar y de las que ya hemos hablado. Para Ovidio, en cambio, el monstruo es una especie de ballena, incluso nos dice que en su dorso se pueden notar unas conchas incrustadas que hoy diríamos sin problemas que se tratan de percebes.[493] Las fuentes nos presentan dos maneras en que Perseo enfrenta al monstruo, la primera es una lucha encarnizada con su hoz, de la que Ovidio nos muestra la versión más depurada;[494] otra nos presentaba al héroe empleando la cabeza de Medusa contra el monstruo[495] y ello sin contar con las versiones vasculares que incluso nos recuerdan a Cadmo, puesto que vemos a Perseo luchando con piedras contra el monstruo de extraña cabeza de jabalí y con una Andrómeda que lo auxilia entregándole las rocas.[496]

Vencida la criatura, Perseo espera casarse con Andrómeda, pero he aquí que el tío de ésta y su pretendiente intentan socavar su triunfo argumentando sus antiguos derechos, pero nuevamente el héroe, volviendo el rostro, le muestra a Fineo –que así se llamaba– y a sus compinches la funesta cabeza y vueltos piedra no pueden ya pronunciar

[492] Ach. Tat., xxxvii. vii. 7. (Trad. de Lourdes Rojas).

[493] Ov., *Met.*, iv. 725.

[494] *Ibid.* 706 y ss. Ésta incluye la razón o mito etiológico de que el coral se endurezca en la superficie: Perseo depositó con cuidado en una cama de algas la mortal cabeza de Medusa y a su solo contacto se volvieron corales, es decir, algas petrificadas.

[495] Ach. Tat., xxxvii. vii. 7.

[496] *Cf.* Th. Carpenter, *op. cit.*, p. 112, fig. 158.

palabra. En vano ruegan los reyes a su ahora yerno que no los abandone, éste partirá a Sérifos a llevar el preciado premio a Polidectes y con ello salvar a su madre.[497]

La razón de tan peligrosa empresa había sido rescatar a su madre Dánae, así que regresó a Sérifos e irrumpió en el palacio de Polidectes, todavía sus invitados se hallaban con él... lo que parece demostrar que el mito de su complicado viaje de regreso debió ser un añadido posterior. Polidectes supuso que el joven mentía sobre su éxito y reunió al pueblo para ponerlo en evidencia, fue entonces que Perseo sacó la cabeza de Medusa de su alforja y la mostró a todos convirtiéndolos en piedra y transformando Sérifos en la isla más rocosa de las Cícladas. Devolvió las sagradas prendas a las ninfas que se las habían confiado y la cabeza de la Gorgona a Atena.[498]

La tradición quería que la diosa colocara en medio de la égida la cabeza de la Gorgona y era algo que ya sabía Homero: "Atenea [...] en torno a ambos hombros se echó la abullonada égida terrible que, alrededor de toda ella, Miedo coronaba; en ella había Discordia, Arrojo y el congelante Acoso, en ella la gorgónea cabeza del terrible monstruo, terrible y espantoso portento de Zeus".[499] Se imaginaba y representaba a la égida bordeaba de serpientes, incluso se decía que éstas arrojaban fuego, luciendo en el centro el funesto rostro de Medusa, arma aterradora e indestructible,[500] símbolo de victoria para la diosa que la ostentaba con orgullo. El efecto petrificante de Medusa fue empleado en otras ocasiones por la diosa y así se decía que con ella había dado cuenta de algunos gigantes como veremos después; había entregado un rizo de la serpentina cabellera a los habitantes de Tegea a manera de talismán para proteger su ciudad,[501] si bien no faltaban los sitios que se vanagloriaban

[497] Una versión dirá que les dejará a su primogénito, Medo, y de allí surgirá la famosa estirpe reinante de los medos.

[498] Para el final de Perseo y Andrómeda (*cf.* K. Kerenyi, *op. cit.*, pp. 87-89).

[499] HOM., V. 737-742. (Trad. propia).

[500] *Cf.* Q. S., XIV. 452-458.

[501] *Cf.* PAUS., VIII. xlvii. 5 y APOLLOD., II. vii. 3.

de poseer el temible despojo y había "tumbas" de la cabeza de Medusa,[502] cuando no se aseguraba que se hallaba en el fondo del lago de Libia, el Tritonis.[503] Como mortal, el ánima de Medusa se encontraba en el Hades como ya decía Homero o señalaba Virgilio.[504]

El mitólogo Jean Pierre Vernant ofreció una interesante opción analítica al mito de Medusa que resumiré en sus puntos principales para, finalmente, pasar a mi propio análisis al respecto que completa, a mi juicio, el del célebre autor.

Destaca Vernant[505] que en Medusa encontramos dos puntos destacados: la frontalidad de su representación artística plástica y su monstruosidad, sin importar las modalidades que presente, entendiéndose siempre como un híbrido, una criatura liminar de lo grotesco animal y humano; más que una expresión Medusa o Gorgona es la mueca de una máscara, expresión femenina de la bestialidad que se contrapone y completa al también deforme y animalesco sátiro, pene y vulva respectivamente, terror de la sexualidad en bruto que se ostenta como símbolo paradójico de la muerte. El lamento agudo de las Gorgonas en luto por Medusa, ése que inspiró a Atena la flauta, no es, dice el citado Vernant, más que el grito de ultratumba de los muertos, ese crujir de dientes:

> En los parajes infernales, la Tiniebla y el Espanto, con sus presencias y gritos monstruosos se asocian para expresar la 'alteridad' de las Potencias extrañas al dominio de las divinidades celestiales y al mundo de los hombres, la situación absolutamente marginada de seres con los cuales [...] no se mezclan los hombres ni los dioses ni las fieras.[506]

[502] PAUS., II. xxi. 5.
[503] SCHOL. AD AR., 226a.
[504] HOM., xi. 741 y VERG., *Aen.*, VI. 289.
[505] Jean-Pierre Vernant, *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*, pp. 43 y ss.
[506] *Ibid.*, p. 69.

Enfrentar a la Gorgona que mira de frente con esos ojos que enloquecen a la manera de la posesión divina, es ponerse en simetría con lo divino y quedar fascinado, no poder desviar la mirada, o apartar el rostro de la Potencia, porque es imposible, perdiéndose el humano en la deidad que contempla y que no es sino el Más Allá en su dimensión más aterradora, es la negación de la mirada puesto que te transforma en piedra, un espejo donde se refleja su rostro terrible... considera Jean Pierre Vernant: "la máscara de Gorgo cuando quedas fascinado por ella es tú mismo, tú mismo en el más allá, esta cabeza vestida de noche, esta cara enmascarada de invisibilidad que, en el ojo de Gorgo, demuestra ser la verdad de tu propia cara".[507]

Mutando la piel de la serpiente

Un miedo ancestral

Como he tratado de mostrar a lo largo de estas páginas, la serpiente es efectivamente el miedo más claro de la psique helena y lo heredó a las culturas que de ella abrevaron, cargándolo de un significado que pudo tener desde el principio ancestral del que la misma Grecia parece haberlo adoptado. Ya veíamos en los mitos narrados que la serpiente suele ser el hijo de la tierra y que nada extraña que una criatura rastrera lo fuera, que el viejo señor del caos era una serpiente acuática que se unía a ella, también una serpiente pero de tierra, y daban principio a la monstruosa raza de los primeros tiempos donde las fronteras de los seres se trastocaban. La serpiente con sus mutaciones y su cuerpo tan distinto al resto de los seres, simbolizó el principio y el fin de todo, la vida misma quedó así emblematizada en su sinuosa figura que puede formar el círculo, perfecta configuración de la eternidad.

[507] *Ibid.*, p. 106.

Los seres serpentiformes como Cécrope o Erictonio eran imagen de los buenos hijos de la diosa tierra, legisladores de la religión, ordenadores de lo civil, padres amados de la humanidad, representaron el lado positivo del dios-serpiente; pero pronto se vio en ellos a aberraciones que distaban mucho de lo bueno y se les identificó con lo terrible y lo soberbio, se les condenó a ser representantes de lo malvado, herencia tal vez del Asia y sus mitos de cargado sentido elitista como proveniente de civilizaciones teocráticas donde un grupo de reformadores pugnaban por eliminar a los viejos dioses e instaurar a los nuevos: dioses guerreros que superaban a sus padres por la imposición de su poder.

Grecia había vivido su propia llegada de nuevos habitantes y se regocijaron en ese mito de imposición y destrucción como pueblo belicoso que eran. La serpiente-dios se convirtió en el enemigo a vencer y con él a su civilización primigenia de la que sólo podemos especular. Junto al dios también cayó su madre y esposa, la diosa-serpiente, la reina de todo y es claro que los griegos se afanaron en este mito mucho más que en el correspondiente al macho... la hembra siempre fue más peligrosa.

La mujer y la serpiente: misoginia y antigua religión

Es muy probable que la serpiente y lo femenino haya estado vinculado desde tiempos inmemoriales, como puede comprobarse con las figurillas de tiempos prehistóricos que se ven acompañadas de serpientes, que tienen sus cuerpos tatuados con ellas o cuyas sinuosidades se reconocen en sus peinados o sus vestidos. Los mitos, como he tratado de reseñar, también dan buena cuenta de que la serpiente se unía a lo femenino, ya como su consorte, ya como símbolo de ella misma, puesto que las diosas-serpientes son figuras comunes, si bien siempre presentadas como criaturas malignas que conjugan la belleza y la monstruosidad, que son de dos naturalezas: humana y animal, hermosa y terrible, atractiva y traicionera, buena y mala.

Este concepto se mira tan arraigado que es el tópico común de la mitopoíesis de los grandes héroes griegos que destruyen a ese principio femenino poderoso por su doble capacidad de fertilidad y de destrucción, pero en ningún mito resulta tan claro como en el de Perseo. Al analizar los diversos pasajes mitológicos hice énfasis en que siempre la mujer-serpiente es aniquilada por el dios-héroe: así Gea por Zeus en el mito de Tifón o la misma diosa, acaso Hera, por Apolo en el mito de Pitón –cuando ella misma no se ve representada por la serpiente–, finalmente, Medusa por Perseo.

El nombre de Medusa y sus características ya nos hablan de una gran deidad, digna de ser la consorte del dios acuático, aquí Poseidón, que en otros mitos es el amante de la tierra, incluso reconocido como "el que ciñe la tierra y el que estremece la tierra". La insistencia de Atena por destruir a Medusa es otro medio por el qué reconocer la divinidad ancestral de la Gorgona, la nueva diosa que ha de destruir a la vieja deidad, para establecer una relación diferente con el principio masculino, ya no de madre e hijo o de amantes, sino de prototipo y héroe, la diosa como ideal de la perfección femenina que está en relación con los valores de él; una compañera que no le demanda nada, por el contrario que lo apoya y auxilia, la virgen que no exige ninguna retribución sexual, la madre frígida, una imagen aún adorada hoy en día.

Cierto es que podemos reconocer en el mito de Perseo un viaje por la feminidad, viaje que debe realizar el varón a fin de comprenderla, viaje que inicia con las Ninfas, figuras maternales que le otorgan los medios para enfrentar lo terrible de las hembras; cual Dánae, éstas se quedarán en la isla donde nació el joven que debe iniciar su tránsito a lo viril. Del otro lado del espectro, las Greas –representantes de la decrepitud y la sabiduría–, deben ser enfrentadas con aquellas armas que no son sino la astucia y el engaño, sólo así se podrá sortear a la parte oculta y tenebrosa de lo femenino: la ira monstruosa, la sexualidad en bruto, la propia vagina temible y devoradora de lo masculino. Decapitada, utilizada, es ya un arma en su mano, por ello puede pasar finalmente a la doncella casadera, Andrómeda, a cuya sexualidad nada debe temer Perseo ya, pues él ahora conoce su secreto y sabe emplearlo en su be-

neficio, es dueño de la sexualidad de la mujer y la empleará para darse hijos, la joven es un objeto de deseo que ya no implica miedo alguno, puesto que el hombre ya conoce su parte terrible y la tiene dominada, aniquilada, Perseo es el patriarcado en acción.

MÁS ALLÁ DE LA CIVILIZACIÓN

Se ha considerado como un criterio fundamental del historiador al momento de juzgar una civilización como tal, que se presenten dos factores decisivos: la escritura y la ciudad. Se comprende lo civilizado como lo urbano, no el simple cúmulo de casas, sino la concatenación de personas en un centro religioso y civil. La ciudad habla de reglas, de espacios medidos y señalados en altura y orientación, sacralidad hecha habitáculo que se define en relación directa con el mundo divino: "Simbológicamente la ciudad es una copia microscósmica de las estructuras cósmicas, que no crece sin un plan, sino que está orientada según las coordenadas, teniendo como centro la contraparte terrestre del eje celeste".[1] La ciudad es signo de la estabilidad, sedentarización del pueblo nómada, por lo que su forma será la cuadrada, en tanto que los campamentos nómadas son circulares, imágenes de la movilidad.[2] El orden que los hombres suponen en los cielos, es el que se reproduce en sus ciudades, por lo que ésta será concebida como lo propiamente humano, lo que acerca a Dios, mientras que todo lo que rodee a dicha región es lo no-humano, lo inapropiado. En tiempos medievales se concebirá al hombre como un peregrino entre dos ciudades: la terrestre y la divina, la Jerusalén celeste, la superación del principio de la carne por la elección del espíritu, el abandono de lo animal en favor de lo divino; en pocas palabras, la heroización del simple mortal.

El mundo externo se contrapone claramente al pequeño cosmos de la tierra roturada, aquella es tierra salvaje, tierra que crece en desorden abusando de su fertilidad, es la madre naturaleza pródiga pero abrumadora, no la madre ciudad protectora y limítrofe, útero que contiene

[1] Hans Biedermann, *Diccionario de símbolos con más de 600 ilustraciones*, *s. v.* Ciudad.
[2] Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, *s. v.* Ciudad.

a sus hijos en resguardo;[3] en contraposición, el exterior encierra toda una suerte de peligros y demonios, enemigos y enfermedades, aspectos abstractos que se representan como brujas, dragones, gigantes, enanos, ogros, hadas, sílfides, ondinas y demás criaturas con las que se plagan estos sitios de sombras y nieblas. El exterior suele, aún entonces, resguardar los principios básicos de lo mistérico y por ello es también una región de lo divino, pero de ese poder caótico y distorsionado que tiende a la destrucción, por lo que la conquista de aquellas fuerzas temibles deviene en el camino de la maduración del espíritu que se lanza a dominar su entorno más allá del área segura de la ciudad maternal o paternal, y lo hace bajo la mirada complacida de los dioses del orden celeste.

No es extraño así que el exterior salvaje, el bosque o la jungla, sean concebidos como naturaleza devoradora y ocultante, oscuridad tenebrosa llena de monstruos. El bosque es rusticidad devoradora, pero también es atractiva ensoñación que revela esa parte inconsciente del ser humano que todavía se sabe bestia y se siente atraído a la región de la que alguna vez pudo partir para crear su cosmos perfectamente ordenado y seguro. El bosque y su umbría soledad es el refugio de aquel que huye del ajetreo mundano, del eremita que se funde con lo otro renunciando a lo que el resto considera lo mejor; por lo mismo, las criaturas que plagan estos entornos no necesariamente son terroríficas o acaso combinan siempre las dos naturalezas: buena y mala, estableciendo un canon que reconoceremos en los mitos heleno-latinos, el bimorfismo.

En la umbría soledad del bosque

El filósofo romano Séneca en una carta a su amigo Lucilio le decía esto:

> Si se te ofrece a la vista una floresta abundante en árboles vetustos de altura excepcional, y que dificulta la contemplación

[3] Sobre el simbolismo materno de la ciudad (*cf. ibid., s. v.*)

> del cielo por la espesura de las ramas que se cubren unas a otras, la magnitud de aquella selva, la soledad del paraje y la maravillosa impresión de la sombra tan densa y continua en pleno campo despertarán en ti la creencia en una divinidad. Si una gruta excavada hasta lo hondo en las rocas deja como colgando a un monte, no por factura humana, sino minada en tan vasta amplitud por causas naturales, suscitará en tu alma un cierto sentimiento de religiosidad.[4]

El texto anterior demuestra que los antiguos grecorromanos reconocían el ambiente mágico-divino del bosque, pero dado que la deidad no era precisamente un ser de bondad extrema sino una criatura que desde antiguo se consideraba perturbadora, no necesariamente haría de aquél un sitio de pacífica beatitud.

Quiso la imaginación griega identificar a la tierra con tres divinidades principalmente: Gea, Rea-Cibeles y Deméter, al propio tiempo tres aspectos igualmente diversos de la misma entidad. La primera es la Gran Madre Universal, la diosa de ancho pecho, divinidad monstruosa, inmensidad unida al espectáculo abrumante de su fertilidad generadora de prácticamente todo. Contrapuesta a ella estará Deméter, la madre tierra cultivada, serena y legisladora, madre del arado y maestra de la siembra. Las dos deidades habrán de fundirse y confundirse en ciertos ritos, pero siempre guardando la distancia que les es propia. Al propio tiempo, ninguna simbolizando únicamente esa otra cara de la tierra, la salvaje.

Es Rea la Madre de los dioses en el mito, tierra también como principio de lo celeste, lo marino y lo inframundano, representado en sus tres hijos: Zeus, Poseidón y Hades, respectivamente; pero tierra confundida con las versiones extranjeras provenientes de Asia Menor, de aquellas grandes diosas ctónicas tan populares como extrañas, de las cuales será Cibeles la más reconocida y estremecedora. Cibeles es la agreste energía de los torrentes y desfiladeros, de los encumbrados

[4] SEN., *Ep.*, IV. xli. 3. (Trad. de Ismael Roca Meliá).

montes y Rea-Cibeles es la Madre Naturaleza. Selvática, las fieras son su cortejo y los fenómenos de la vegetación, su mejor manifestación; la diosa es la exaltación apasionada de la vida que se manifiesta regularmente en transportes de delirante gozo, lo mismo que desgarradores gritos de dolor; agudos alaridos y frenéticas danzas acompañadas de címbalos y tamboriles, crótalos y castañuelas, saludaban la resurrección de la vida vegetal en primavera que se lloraba con hórridos lamentos en el invierno, símbolo perfecto de la dualidad universal que todos los pueblos antiguos parecen haber comprendido y adorado, porque era precisamente aquello que podían reconocer en el ambiente exterior, en aquellos bosques umbríos y solitarios, pero que quisieron maquillar con la apariencia de seguridad que les brindaba una ciudad eterna.

Fue Rea la diosa que precedía a toda una pléyade de diosecillos terrígenas que plagaban el imaginario selvático de los griegos y luego de los romanos, cortejo alocado y sexual que mistificaba la fertilidad y simbolizaba el horror de lo desconocido que es algo dios y algo animal, algo divino y algo mortal. Los seres de los bosques muchas veces son criaturas atractivas, incluso eróticas, que prueban la veleidad de lo que hoy llamamos monstruos. Fue Rea, cuenta el mito, quien crió al bullicioso Dioniso, lo mismo que al caótico Ares; madre adoptiva, Rea parece seguir la trayectoria que ya reconocíamos en los mitos serpentinos anteriores, la gran diosa y su dios compañero, temible ella y temible él, por eso su corte debían ser genios que también cumplieran con esa naturaleza doble, mixta de lo uno y lo otro, por lo que eran seres buenos y malos, animales y humanos, sensuales y grotescos, incluso, como los propios sacerdotes de Rea, hombres y mujeres. De tal suerte en este pasaje repasaremos los mitos de los compañeros de Dioniso: Pan, Sátiros, Silenos y Centauros helenos, Faunos y Silvanos latinos, para, finalmente, adentrarnos en la imagen doble del Hermafrodito.

Sin duda es Pan el dios más enigmático de cuantos hubo producido la mitología griega, dios que, sin embargo, parece aún más viejo, porque su esencia ya se reconoce en su versión romana, Fauno, y aún más en otras muchas deidades de los pueblos europeos al punto que algunos han querido ver en él al dios pintado en las grutas prehistóricas de la

Dordoña francesa.[5] Esa antigüedad no era nada nuevo para los griegos que también creyeron que Pan era el más viejo de todos.

El nombre Pan resonaba en los oídos griegos al adjetivo "todo" (πᾶν) y los mitos querían justificar dicho apelativo asegurando que era por el regocijo que a "todos" los dioses trajo la extraña criatura.[6] Lo cierto es que nada tiene que ver el nombre con el adjetivo, puesto que son raíces diferentes,[7] los lingüistas contemporáneos piensan que más bien se relaciona con el verbo de origen indoeuropeo que significaría "proteger", eco de una divinidad de un pueblo que se heredó no sólo a los griegos sino también a los indios con el nombre de *Pushan* y que, como Pan, custodiaba lo mismo al ganado que a su reproducción.[8] Ese protector de los ganados no necesariamente lo sería siempre de aquellos domésticos, sino también de los salvajes, de las hordas animales a las que se cazaría merced a ese dios que, como ellos, tendría algo de animal, idea que podemos reconocer en Pan, un dios lo mismo de pastores que de cazadores y de sus derivados finales, los guerreros. Sin querer ahondar mucho, yo pienso que, efectivamente, Pan es un antiquísimo dios, el heredero quizá de una prístina deidad de los pueblos cazadores neolíticos.

Para los helenos, Pan era también un dios tan extraño que no se ponían de acuerdo en su genealogía, se contabilizan dieciocho distintas:[9] unos decían que era hijo de Éter o de Crono, otros más hablaban de Zeus o de Apolo, si bien la versión más popular decía que lo era de Hermes,[10]

[5] *Cf.* Margaret Murray, *El dios de los brujos*, pp. 24 y ss.

[6] *Cf. hPan*, 45-46.

[7] A saber: πᾶν, παντός y Πᾶν, Πανός.

[8] *Cf.* Robert Beekes y Lucien van Beek, *Etymological Dictionary of Greek*, *s. v.* También, Pierre Chantraine, *Dictionaire Étymologique de la Lange Grecque. Histoire des mots*, *s. v.*

[9] *Cf.* Antonio Ruiz de Elvira, *Mitología clásica*, p. 98.

[10] El mejor compilado de genealogías lo presenta el escolio al *Reso* de Eurípides (SCHOL. AD E., *Rh.*, 36), donde se cita a diversos autores, a saber: Euforión es quien llama a Apolo y Penélope padres de Pan; Areto de Tegea lo hace hijo de Éter y la ninfa Énoe; Epiménides dice que es hijo de Zeus y Calisto, gemelo de Árcade. Un autor desconocido lo pensaba hijo de Crono sin nombrar a la madre.

ello porque el dios mensajero y el dios pastoril gustaban de la misma región, Arcadia. Esquilo concluyó que había dos Panes, uno hijo de Crono y otro de Zeus,[11] atestiguando con ello lo confuso que resultaba este dios dentro de la organizada dinastía olímpica y, al propio tiempo, su clara antigüedad. Si la paternidad del dios estaba discutida, la maternidad lo era otro tanto, las madres mencionadas eran diversas ninfas como Calisto, Énoe, Orsínoe, Dríope o incluso la casta esposa de Odiseo, Penélope, quien era seducida por un Hermes convertido en macho cabrío[12] o incluso en una aberrante y por lo mismo ridícula versión, donde la nada pudorosa mujer había tenido sexo con todos sus pretendientes y el fruto había sido este dios grotesco en cuyo nombre estaba inscrito el pecado de su madre, pues era hijo de "todos".[13]

Quería la tradición más difundida que Pan había nacido en Arcadia, región montañosa y agreste que sería su residencia predilecta, aunque su culto se difundió por toda Grecia.[14] Hermes trabajaba como pastor de un simple mortal llamado Driops ("el del robledal"), pues estaba enamorado de la hija de éste, Dríope, y deseaba seducirla.[15] Dice al respecto un himno al dios consagrado que data del siglo V a. C.: "Consiguió por fin una florida boda y ella le engendró, en sus moradas, a Hermes un hijo, desde el primer instante prodigioso de verse, caprípedo, bicorne, amante del ruido, de dulce sonrisa (αἰγιπόδην δικέρωτα πολύκροτον ἡδυγέλωτα)"[16] es pues, una criatura monstruosa que, no obstante, tiene una dulce sonrisa. La razón de la extraña figura del hijo de Hermes no se explica en dicho himno, pero otras tradiciones aludían a que el dios había tomado la forma de macho cabrío al engendrarlo, si bien no era

[11] A., *Fr.*, 35.

[12] *Cf.* LUCIANUS, *DDeor.*, 22.

[13] *Cf.* APOLLOD., *Epit.*, VII. 38. También se puede entender así en la enigmática profecía de la Casandra de Licofrón (LYC., 770-774).

[14] *Cf.* W. H., Roscher, ed., *Ausfürhrlices Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie. s. v.* Pan.

[15] *hPan*, vv. 32-34. Otra fuente narraba que Dríope había sido seducida por Apolo (*cf.* ANT. LIB., 32).

[16] *hPan*, vv. 35-37. (Trad. de Alberto Bernabé Pajares).

precisamente en su relación con Dríope.[17] El aspecto animalesco de su hijo, provocó que Dríope abandonara a su hijo, pero su divino padre no lo hizo y lo transportó al Olimpo envuelto en una piel de libre y, sin pudor alguno, Hermes presentó a su hijo provocando gran regocijo a los dioses todos, por lo cual, como llevamos dicho, fue llamado Pan, particularmente se alegró el corazón de Dioniso que habría de integrarlo prontamente a su séquito;[18] Pan sería un mortal, como hijo de una mujer en esta versión, que se haría dios finalmente.[19]

Pan amaba Arcadia, era su tierra favorita, los altos montes del macizo rocoso del Liceo, el Ménalo, cumbre de la sierra que dividía Arcadia del valle de Helisión,[20] ambas cubiertas de espesos bosques. Criado por las ninfas,[21] prefiere su compañía y preside sus danzas, tal como recuerda Sófocles: "Me estremezco de gozo y, de alegría, me echo a volar. ¡Ió, Ió, Pan, Pan! ¡Oh Pan, Pan, que vagas por la orilla del mar, muéstrate desde la cumbre del monte Cileno, batida por la nieve, oh señor organizador de los coros de los dioses, para que en mi compañía impulses las danzas que se aprenden solas de Nisa y de Cnoso!"[22]

Recorre las cumbres roqueñas que es camino habitual de las cabras, su enmarañada cabellera y su hirsuta barba que parece unirse a su pecho velludo, le sirve de camuflaje entre los espesos breñales, puesto que todo lo agreste le está consagrado. En ocasiones se le puede descubrir a la vera de los ríos apurando sus aguas y mojando sus caprinas barbas, por el contrario, otras veces se le atisba entre los roquedales que ocupan los pastores como atalayas. Suele cazar a las fierecillas de las matas y porta por ello el *lagóbolo*, un bastón con que se daba muerte a las liebres. Vuelve el dios a las laderas montañosas tocando su caramillo, la flauta

[17] SCHOL. AD THEOC., VII. 109.

[18] *hPan*, vv. 40-49. En ese juego etimológico que es el *Cratilo* de Platón (408c) la naturaleza biforme de Pan se debe a la doblez de su padre Hermes, patrono de los discursos tanto engañosos como veraces.

[19] *Cf.* al respecto, HYG., *F.*, 274.

[20] *Cf.* THEOC., I. 123-125.

[21] *Cf.* SCHOL. AD E., *Rh.*, 36.

[22] S., *Aj.*, 694-701. (Trad. de J. Bergua).

de Pan, invento propio,[23] con la que adormece la tarde y aventaja a las mismas aves con sus trinos, para recostarse en la yerba y descansar de su ajetreado andar por las cimas nevadas.

Esta vida en solitario pronto disgustará a Pan y buscará infructuosamente compañía, bestia que no encontrará a su bella. Pero antes de revisar estas leyendas románticas que se acompañan de picantes anécdotas, es menester recordar que no siempre fue así presentado Pan y que su nombre varió para demostrar que sus ocupaciones podían ser otras más dignas.

Quería una tradición que Pan fuera hijo de la cabra Amaltea que crió a Zeus, por lo que el dios caprino fue compañero de juegos del niño divino[24] y conocido desde entonces como Egipán ("el Pan de la cabra") o Egócero ("cuernos de cabra, capricornio").[25] Junto a Zeus, vivía en el monte Ida en Creta y con él marchó cuando el dios enfrentó a los Titanes, portando una inusitada arma: una caracola. Egipán encontró a la vera del mar ésta y le sacó un hórrido sonido que, al escucharlo los Titanes, huyeron despavoridos, siendo los primeros en experimentar el pánico...[26] Razón por la que Zeus habría de premiarlo subiéndolo al cielo y convirtiéndolo en constelación, catasterización que no implica necesariamente una divinización, pero que lo convierte en lo más cercano a un dios, y fue dicha relación marina por lo que en las estrellas tiene una cola de pez.

Un poeta tardío recuerda que Pan o Egipán también auxilió a Zeus en su lucha contra Tifón. Se decía que el terrible monstruo se escondía en una gruta marina en la región de Corico o Coricio en

[23] *Cf.* HYG., *F.*, 274.

[24] La versión órfica de Damascio (*apud* Alberto Bernabé, *Dioses y héroes y orígenes del mundo*, p. 39) concebía a Zeus y Pan como un solo dios y no eran extrañas estas fusiones divinas, *cf.* PHLD., 234 y ORPH., *H.*, 10.

[25] La tradición se remonta a Epiménides (siglo VI a. C.) si bien referida en Eratóstenes (ERATOSTH., *Cat.*, 27) y en Higino (*Astr.*, 28).

[26] Higino, que también cuenta lo de la caracola, añade que otros aseguran que la ayuda que brindó a Zeus fue atacar con conchas marinas, a guisa de piedras, a los Titanes. HYG., *Astr.*, 28.

Cilicia, Asia Menor. Hasta allí arribó Pan quien, instruido por su padre Hermes sobre los métodos de pesca, procuró un delicioso asado de pescado a la vera del mar. Tifón con la promesa de tan delicioso banquete, emergió de la cueva y fue al punto fulminado por los rayos de Zeus, siendo tanta la sangre que se derramó en el lugar que las riberas aún permanecen enrojecidas.[27]

Ambas leyendas nos muestran a un dios diferente de la pastoril criatura de Arcadia, los griegos y los romanos recordaban entonces que Pan no era sólo el inventor de la pesca o de la cacería, sino que lo era también de la guerra, infundiendo un temor particular, propio, único del dios, el pánico. "Pan es una deidad propicia a los pastores por ser su protector, y a los cazadores por su naturaleza selvática. Para todos los demás es un signo de inestabilidad y de perturbación".[28] Dicha falta de control y esa acción desquiciante era connatural a la guerra y los helenos no dejaron de corroborar este vínculo. Pan era un dios de los sentidos, con ellos se le percibe[29] y a ellos afecta. Siendo un dios de la cacería y siendo ésta una actividad variada que se puede incluso aplicar a las acciones bélicas, una especie de cacería humana como ya la entienden Platón y Jenofonte.[30] La danza, por otro lado, de la que ya vimos Pan es un gran exponente, hace que los filósofos difieran, pues mientras para Jenofonte es un entrenamiento más que digno para la lucha, para Platón, fuera de la danza pírrica –esto es, armada–, el baile orgíastico como el que realiza Pan no produce una imitación del cuerpo y el alma buenos.[31] No obstante, Polieno afirmaba sin empachos:

> Pan era el general de Dioniso. Él fue el primero que inventó el orden de batalla, lo denominó falange, la dotó de ala derecha e izquierda. Por ello, naturalmente, representan a Pan con

[27] Opp., *Hal.*, III. 15-25.
[28] Artem., II. 37. (Trad. de Elisa Ruiz García).
[29] Artem., II. 34.
[30] Pl., *Leg.*, 823b y x., *Cyn.*, I. 18 y XII. 1-5.
[31] x., *Cyn.*, y Pl., *Leg.*, 815a-b.

> cuernos. Pero, además, él fue también el primero que infundió miedo a los enemigos con su sabiduría y arte. Tenía Dioniso (su ejército) en un valle profundo; los exploradores comunicaron que una innumerable tropa estaba acampada el otro lado; Dioniso tuvo miedo, pero no Pan, que de noche dio la orden al ejército de gritar muy fuerte; ellos gritaron, las rocas devolvieron el eco, y la oquedad del valle propagó entre los enemigos otro de mucha potencia. Éstos, en efecto, aterrorizados por el miedo, huyeron.[32]

El ejército aludido corresponde a la leyenda de un Dioniso que lleva su religión hasta los confines de India, guerra santa que tiene por meta instaurar su culto universal y que es una leyenda tardía que se vincula de hecho con la también misión proselitista del dios en Grecia y de la que tienen noticias los más viejos poetas,[33] ahora transformada en un acto de proporciones mundiales que parece nacería en tiempos helenísticos cuando el mito del dios se fundiera con el del egipcio Osiris.[34] No obstante, como vimos antes, Pan estuvo ligado a la guerra desde su propio origen y por su naturaleza agreste:[35]

> Se rompe el descanso; había hecho enloquecer a la ciudad atónita un dios, Pan trasmitiendo las más crueles órdenes de su madre, la que habita en Migdonia (sc. Cibeles), Pan, señor de los bosques y de la guerra, que habita en las cuevas durante el día y en medio de la noche se deja ver por lugares solitarios llevando las flechas en un costado y con la fronda resonante en su torva frente. Una voz se oye más fuerte que todas las trompetas, ante ésta los escudos y las espadas, el auriga de oscilantes ruedas y los cerrojos nocturnos de los muros caen; un pánico tal ni el

[32] POLYAEN., I. 2. (Trad. de Francisco Martín García).
[33] *Cf.* al respecto la obra *Bacantes* de Eurípides.
[34] Así en Diódoro Sículo (I. xviii. 1 y ss.)
[35] *Cf.* LONGUS, IV. 39.

> yelmo de Marte, ni la cabellera de las Euménides, ni la espantosa Gorgona desde el aire habrían podido provocarlo. Esto es un juego para el dios cuando hace salir del establo un rebaño temeroso y los ternerillos al escapar pisotean los matorrales.[36]

No es el pánico sino ese miedo que se trasmite de unas reses a otras, ese miedo colectivo de las cabras o de las ovejas que huyen en tropel, que reaccionan al unísono por el peligro detectado por una de ellas, la estampida que el dios provoca; miedo identificado plenamente en aquel pueblo tan pastoril como lo fue el griego y más para aquellas regiones peloponesias donde era la actividad principal.[37] Esos temores súbitos e inexplicables que se contagian entre los hombres fueron, a imagen de los del ganado menor, adjudicados a Pan; al respecto dice Eneas el táctico: "alborotos y... tumultos que se producen súbitamente en la ciudad, de día o de noche".[38] Pan es, pues, un dios de la alborada y del atardecer que son los tiempos de la marcha del ganado y de su regreso al establo; un dios de los momentos liminares entre la luz y la oscuridad, pacífico y guerrero, sonriente y peligroso.

Era en aquellos momentos que se escuchaba la siringa de Pan, momentos en que la luz y la tiniebla se juntan y se confunden, cuando el sueño trata ya de hechizar los ojos, un momento dulcemente peligroso.[39] Pan mismo se adormecía con su canto y se contaba que era peligroso perturbar su sueño, si bien alguna vez la naturaleza doble del dios provocaba que éste despertara de buen ánimo.[40] Dios de los cambios, Pan es dueño de un terror propio manifiesto en colectivo, pero también es el patrono de la música dulce del caramillo, de la siesta pastoril. Bestia y dulce genio, Pan contrasta su naturaleza rústica con un corazón que se muestra amable con quienes lo adoran y por ello es un invaluable

[36] VAL. FL., III. 45-59. (Trad. de Santiago López Moreda).
[37] AEN. TACT., XXVII. 1.
[38] *Idem*. (Trad. de José Vela Tejada).
[39] *Cf.* E., *Rh.*, 546-556.
[40] CALP., *Ecl.*, X. 1-15.

protector.[41] Longo se hará eco de tales historias y presentará la furia del dios convertida en pánico cuando unos piratas rapten a la hermosa Cloe, una pastorcilla:

> Se escuchaba [...] desde una roca que se elevaba por sobre la cima, el eco de una siringa. Pero no deleitaba como siringa, sino que atemorizaba a los oyentes como trompeta de guerra. Se perturbaron entonces, y ya corrían a las armas, ya llamaban a enemigos que no se veían, de modo que otra vez rogaban que viniera la noche, para alcanzar en ella una tregua. Y a todos los que estaban en su sano juicio, era inteligible que los acontecimientos, las visiones y ruidos venían de Pan, encolerizado por algo con los nautas [...] el mismo Pan fue visto diciendo estas cosas:
>
> "Oh, los más profanos e impíos de todos; ¿cómo osasteis esto con encolerizadas mentes? Habéis llenado de guerra la vida campestre, querida para mí, y os habéis llevado los rebaños de bueyes y cabras y ovejas que yo protegía. Arrastrasteis de los altares a una doncella... Y no respetasteis a las Ninfas que os veían, ni a mí, Pan. Pero no veréis, a Metimna, navegando con tales despojos ni huiréis de esta siringa que os perturba. Pues después de hundiros, os daré de comida a los peces si, con la mayor rapidez, no restituís a las Ninfas a Cloe, y los rebaños de Cloe".[42]

La música de Pan es como él, ya festiva y alegre, ya terrible y discordante; es la música del dios reflejo de su naturaleza doble y del mismísimo bosque que es atractivamente amenazador. Tal vez por ello, Pan era un solitario y a la vez un enamoradizo.

[41] *Cf.* HDT., IV. 106.

[42] LONGUS, II. 26-27. (Trad. de Lourdes Rojas).

Contaba el mito que Pan se prendó de la ninfa Pitis y que ésta le correspondía, pero fue también deseada por el viento el norte, el furioso Bóreas, y como la ninfa se negaba a traicionar a Pan, huyó del acoso aéreo del viento, pero éste sopló sobre ella y la hizo caer por un precipicio. Gea se apiadó de la joven criatura y la transformó en el árbol de su nombre, el pino. Por ello se decía que el pino se estremecía y sollozaba cuando el viento frío acariciaba sus ramas y por el contrario, cedía sus agujas con placer al dios caprino para que conformara su corona.[43] Aquella decepción[44] llevó a Pan a cerrar su pecho al amor, ya que el infeliz perdía a la única mujer que sintiera algo por él, mas el cruel Eros seguía acosándolo con sus flechas y el dios decidió enfrentarlo... vencido por el muchachito y en medio de las risas de las ninfas, Pan hubo de seguir amando sin ser correspondido.

Fue Siringa una hermosísima ninfa del agua, una náyade, que se consagró a Ártemis y, como ella, planeaba permanecer virgen sólo dedicándose a la cacería. Pan la vio y la amó al punto y sin meditarlo abordó a la ofendida ninfa que escapó de sus insinuaciones. Perseguida por el dios, alcanzó la corriente del río Ladón en Arcadia y allí solicitó a sus hermanas la ayuda que la librara del acoso del caprino ser; éstas mutaron su forma a la de juncales del río y cuando el dios creyó abrazar el objeto de su deseo, se encontró con un nutrido grupo de cañas:

> [...] y mientras suspiraba allí, los vientos movidos dentro de la caña produjeron un sonido suave y semejante a la queja; que el dios, cautivo por el arte nuevo y por la dulzura del sonido, había dicho: "permanecerá para mí este diálogo contigo", y

[43] *Gp.*, XI. x. 1-3. Según Pierre Grimal (*Diccionario de mitología griega y romana*, *s. v.* Pitis) existe también la leyenda de una Pitis desdeñosa del dios, pero las citas que ofrece el francés no corroboran su dicho. No obstante, Nonno (*D.*, II. 108) asemeja a Pitis con Dafne y así entenderíamos que se rehusó al dios como ésta hizo con Apolo.
[44] Se decía también que Pan se había prendado de la belleza de la luna, Selene, que, como él, era también una diosa cornuda; para seducirla le ofreció una manada de blancos bueyes o él mismo se convirtió en un albo macho cabrío y quería alguna tradición que había logrado su objetivo y otras no aceptaban tal unión.

así, unidas entre sí las cañas desiguales con juntura de cera,
mantuvo el nombre de la doncella.[45]

Con aquella, la flauta de Pan, el dios recorría los valles y notó que el dulce sonido era repetido una y otra vez, era Eco, otra ninfa a quien el dios también había amado alguna vez. Se decía que la hermosísima Eco era hija de un pastor y una ninfa, hábil en el arte musical y desdeñosa de los amores, por lo que Pan la odiaba doblemente, por su arte y su desdén...[46] o era acaso porque, prendado de ella, ésta prefería la compañía de un sátiro que a su vez la despreciaba a ella por amar a una tal Lida.[47] Sea por una u otra razón, el despechado Pan enloqueció a unos pastores que atacaron a Eco y la despedazaron y dispersaron sus miembros por toda la tierra. Gea, para complacer a las ninfas a las que pertenecía Eco, hizo que la muerta joven retuviera la habilidad musical y pudiera seguir emitiendo su voz, imitando todos los sonidos que llegaran a ella incluyendo la música del dios pastor quien, cuando la escucha, brinca enloquecido tratando de encontrar a aquél que sabe retarlo tan bien en su arte.[48]

Quizá por todas estas decepciones es que los griegos consideraban que el dios era el creador del onanismo[49] y se le confundía con una criatura llamada Efialtes que solía agobiar al durmiente con su peso, íncubo que aplastaba al enfermo por igual y que solía mantener relaciones sexuales con su víctima, si bien podía verse benéfico y provocar la recuperación del enfermo o fungir de profeta verídico.[50] Pan, como este Efialtes, era así también uno de esos démones ambiguos de la mitología grecorromana a los que se veneraba por miedo tanto como por amor.

[45] Ov., *Met.*, I. 689-713. (Trad. de Consuelo Álvarez y Rosa Ma. Iglesias). Para una versión diferente, *cf. hAp.*, 552-566.

[46] Así en Longus, III. 23.

[47] *Cf.* Mosch, *Fr.*, 2.

[48] Para una versión diferente y que enlaza a Eco con Narciso (*cf.* Ov., *Met.*, III. 356 y ss.)

[49] *Cf.* D. Chr., VI. 20.

[50] Artem., II. 37.

Fue Pan un dios de ascendencia griega, versión helénica de una divinidad seguramente más antigua, pero después identificada, merced a su relación con Dioniso, con otras criaturas a él parecidas en Asia Menor y en Tracia, como Marsias, un sátiro del que tendremos oportunidad de hablar más adelante. Se decía también que, como miembro de la expedición proselitista del dios del vino, Pan había sido dejado en la región occidental del continente, por lo que ésa se llamó Pania y luego Spania: Hispania o España, un sitio de rústicos como lo era su dios.[51]

Al influjo de las doctrinas estoicas y de la corriente órfica que invadió Grecia, Pan, entendido de nuevo como "todo", pasó a ser "el Todo", la flauta de siete cálamos se reconoció como las siete notas de la armonía universal, y la fusión de las formas bestial y humana representó el múltiple carácter de la vida en el mundo. Pan fue entendido como el Universo:

> Invoco al poderoso Pan, pastoril, totalidad del cosmos: cielo, mar, tierra que reinas sobre todo, fuego inmortal, que tales son los miembros de Pan. Ven, bienaventurado, saltarín, vagabundo, entronizado por las Estaciones, caprípedo, frenético, inspirador, conductor de los astros, que diriges la armonía del cosmos con alegre canto, remedio de las fantasías, admiración de los aterrados mortales; tú que te alegras con los pastores en las fuentes y con los boyeros, vigía, cazador, amante de Eco, coreuta de las ninfas; el de toda la naturaleza, generador de todo, démon de muchos nombres. Dominador del cosmos, fecundador, lucífero, fértil Pean; que te alegras con las cuevas, tú de profunda cólera, verdadero Zeus cornígero. Descansa sobre ti la superficie de la vasta tierra, allí, la ola profunda del infatigable ponto, Océano, gira con sus aguas en torno a la tierra; tú que alimentas la porción el aire, chispa para los seres vivos y luz extrema de sutilísimo fuego. Lleva, pues, las divinas y variadas formas a

[51] Víctor Gebhard, *Los dioses de Grecia y Roma*, pp. 324-325. Es este autor quien también menciona a un tal Luso, como patronímico de los lusitanos o portugueses.

> tus órdenes, cambia la naturaleza de todo a tus pareceres, apacentando la raza de los hombres en el inmenso cosmos. Mas, bienaventurado, frenético, inspirador, vuelve sobre las sacras libaciones y otorga un buen fin a mi vida, alejando el punzón del pánico de las fronteras de la tierra.[52]

Plutarco refiere una anécdota que nos permite elucubrar sobre la presencia de dios Pan, como gran deidad en la vida antigua. Cuenta que en tiempos del césar Tiberio (*circa* s. I d. C.) una embarcación que recorría las aguas que median entre Grecia e Italia, al pasar por las islas Equínadas, precisamente en Paxos, en la costa epirota de la Grecia nórdica; se escuchó una voz misteriosa que llamó a uno de los pasajeros para que, al pasar por el puerto de Palodes, anunciara "el gran Pan ha muerto". Así lo hizo el aludido y dice Plutarco que: "no había terminado de decirlo cuando un gran sollozo mezclado con extrañeza no de uno sino de muchos se produjo".[53] La extraña referencia es interpretada por el autor como muestra de que muchos démones eran mortales, seres intermedios entre los hombres y los dioses, si bien otros lo han visto como una alusión a la muerte del paganismo dado el periodo que coincide con el nacimiento de Cristo;[54] yo lo veo como una alusión a la antigüedad del dios: dios de la energía natural, dios de la sexualidad y la fertilidad de campos, animales y hombres, dios de la vida, es como ella precisamente, cíclica y renovable, por ello muere y renace.

Compañeros de jolgorio de Pan, y miembros también del cortejo dionisíaco, son los Sátiros cuya naturaleza es igualmente biforme, pero sin que podamos definir con facilidad de qué combinación estamos hablando. De nuevo el nombre sátiro parece un término de antiguo origen que los filólogos modernos no logran descifrar, aunque las propuestas se encaminan a una etimología relacionada con el pene, el acto de hincharse o el de sembrar en el sentido de colmar algo, saturarlo, en

[52] ORPH., *H.*, 11. (Trad. propia).
[53] PLU., *Mor.*, 419a-d. (Trad. de José Antonio Fernández).
[54] V. Gebhard, *op. cit.*, p. 326.

un cognado lingüístico con el latín satura.[55] De tal suerte, parece que es la figura mítica la que dirige las propuestas de los autores y no la palabra misma. Se ha enlazado también este término con otras dos figuras mitológicas, a saber, el Sileno y el Títiro. Sin duda el primero, como veremos, está íntimamente vinculado al sátiro, pero el segundo se emplea a manera de sinónimo en el lenguaje helénico. La etimología de Sileno no es clara, si bien parece relacionarse con el hápax **σίλλος**, un tipo de poema burlón que ha sido conectado con este personaje de carácter más cercano a lo impredecible que a lo bromista. Títiro parece que era empleado para hablar del macho cabrío, pero al provenir de una raíz que significaría "hincharse", no sería ajeno al sentido que se ha querido dar a los sátiros y sus erectos falos.[56] La confusión seguiría porque los propios helenos solían distinguir o relacionar a todas estas criaturas, por ejemplo Estrabón enlaza a los Curetes, unos genios jóvenes relacionados con el niño Zeus, con los Sátiros a los que no vincula con los Silenos enunciados inmediatamente o con los Títiros que cierran la mención del geógrafo.[57]

Entendamos entonces que los sátiros son seres que combinan lo animal y lo humano, a veces con características de cabra y otras equinas. Prefiere la iconografía de los sátiros presentarlos como seres humanos salvo en las orejas puntiagudas, la cola larga[58] y espesa que cuelga desde la parte superior de las nalgas, y el enorme pene, erecto por lo regular, alguna imagen incluso presentará a uno con las extremidades inferiores de un ungulado. El rostro, por el contrario, es más próximo al de una cabra, con la chata nariz y los enormes ojos a más de las barbas largas, incluso un conocedor de los ambientes bucólicos como el poeta Teócrito imaginará que los Sátiros y los Panes, esto es una multiplicación del dios

[55] *Cf.* Beekes, *op. cit., s. v. Cf.* también Karl Kerenyi, *Los heroes griegos*, p. 171.

[56] *Ibid., s. v.* **σίλλος, Τίτιρος.**

[57] STR., X. iii. 7 y 10, donde también menciona como diferentes a las Lena, de las Tías, las Mimalonas y las Bacantes.

[58] *Cf.* también PAUS., V. xxviii. 2 y ERATOSTH., *Cat.*, 28.

ya visto, pueden tener algo en común:[59] la lascivia manifiesta en su falo erguido, puesto que son los machos cabríos los animales más activos para el apareamiento según los antiguos,[60] y no faltará el poeta que los imagine con cuernos, si bien de buey.[61] Otro autor dirá que los sátiros tienen la mencionada cola caballar, pero también el cuerpo cubierto de pelo.[62] La animalidad de estos seres, si bien confusa, queda confirmada en todas sus acepciones, empero, dados los cánones estéticos helenísticos, el Sátiro perderá esta impronta que lo define para sólo conservar las orejas puntiagudas o un pequeño rabillo caprino y convertirse en un doncel de formas humanas atractivas, ya para dicha época.

Sólo Hesíodo parece dar un origen para los sátiros al decir que proceden de las hijas de Foroneo, uno de aquellos primeros hombres, de esos autóctonos de los que ya hemos hablado; los presenta como parientes de las ninfas y los curetes, si bien el tardío poeta Nonno considera que los sátiros serían hijos de Sileno.[63] Hay la mención de algún sátiro nacido de un dios particular como Croto de Pan; solitario como su padre, Croto habita en el Helicón y suele atrapar su alimento con su invento, el arco, y deleitarse con los cantos de las Musas que allí habitan y sin poder expresar con palabras su admiración, aplaude con las palmas y su gesto sería imitado por todos y nació el aplauso que eso quiere decir su nombre en griego.[64]

[59] *Cf.* THEOC., *Id.*, IV. 62 y D. S., I. lxxxviii. 3. Para las imágenes de los sátiros (*cf.* W. H. Roscher, ed., *op. cit.*, *s. v.* Satyroi).

[60] LUCIANUS, *Deor. Conc.*, 4 y HERACLIT., *Incred.*, 25.

[61] NONN., *D.*, XXXVI. 150.

[62] AEL., *HA*, XVI. 21.

[63] NONN., *D.*, XIV. 101-104. No es fácil determinar si se refiere a esos hijos de Sileno que ya ha mencionado: Astreo, Marón y Leneo (*D.*, XIV. 98-100) o al catálogo de Sátiros que enuncia a continuación (vv. 105 ss.), más porque después también hace a Hermes padre de los sátiros o de algunos de ellos (vv. 114-120).

[64] ERATOSTH., *Cat.*, 28.

Hesíodo ya los considera seres inútiles e incapaces de trabajar;[65] siempre más apropiados para el baile, el canto y los juegos;[66] cubrirían sus cuerpos con pieles de hirsutas cabras[67] o con moteadas pieles de ciervo a manera de una capa y atándola con las patas del animal al frente a la altura de sus clavículas.[68] Su lascivia es el punto claro de su naturaleza manifiesta en su fisonomía animal y fálica,[69] pero también en una conducta de insaciabilidad que los llevaba a molestar de manera constante a las ninfas o las mujeres que se topaban en su camino, una anécdota revela tal vez de la forma más grotesca cómo eran entendidos dichos seres:

> Eufemo el cario, me contaba que, cuando navegaba hacia Italia, fue desviado de su ruta por los vientos y fue arrastrado hasta el mar exterior, por donde todavía no se navega. Decía que había muchas islas desiertas y que en otras habitaban unos hombres salvajes [...] Éstas eran llamadas por los marineros Satíridas, y sus habitantes estaban tostados por el sol, y tenían atrás una cola no mucho más pequeña que la de los caballos. Ellos... corrieron hacia la nave sin emitir ningún sonido y se lanzaron sobre las mujeres de la nave. Finalmente, los marineros, asustados, desembarcaron en la isla a una mujer bárbara; los sátiros, entonces, la ultrajaron no sólo por donde está establecido, sino también por todo el cuerpo.[70]

Creían los antiguos helenos que los Sátiros siempre tenían relaciones sexuales comunes con las mujeres y que en esto se asemejaban

[65] HES., *Fr.*, 123. No he querido, dada la confusión del texto, mencionar si la paternidad de éstos debe adjudicarse a un tal Hecateo o Hecátero.
[66] D. S., I. xviii. 5 y IV. v. 4. *Cf.* también a Eliano (*VH*, III. 40) quien incluso deriva su nombre de ese gusto por los cantos.
[67] D. H., VII. lxxii. 10.
[68] PHILOSTR., *VA*, VI. 27.
[69] *Gynaimanés* según coligamos del texto de Filóstrato (*VA*, VI. 27).
[70] PAUS., I. xxiii. 5-6. (Trad. de Maricruz Herrero).

a Pan, aunque ya vimos que el mito quería hacer de aquél un dios enamoradizo, pero falto de suerte; una máxima antigua aludía que cuando una mujer era compartida por varios hombres, léase una prostituta, había que tratarlas "al modo de Pan".[71] Eran estos ardores juveniles que los Sátiros padecían de manera constante[72] y los llevaba a perseguir a las mujeres a las que llegaban a matar con su insaciable deseo,[73] si bien Filóstrato, que es quien refiere las muertes de aquellas que son atrapadas por ellos, asegura que alguna mujer tuvo tratos con uno de estos seres y podemos entender que no murió en el proceso.[74] Los sátiros, si no encontraban mujeres de las que gozar, recurrían a sus propios compañeros y la orgía se tornaba aún más grotesca cuando los artistas los presentaban en actos de masturbación y auto-felación. Los helenos entendían que dicha conducta se relacionaba intrínsecamente con su constante estado etílico y solían presentarlos así dando traspiés por borrachos.[75]

Con todo, compañeros de Dioniso en sus juergas y placeres,[76] y sus mejores vendimiadores,[77] también lo fueron en la conocida campaña del dios contra los indios, ese viaje de proselitismo religioso que ya he mencionado, por lo que en dicha leyenda tardía los veremos valerosos y guerreros.[78] Incluso se contaba de sus hazañas guerreras en el principio de los tiempos: Zeus convocó a los dioses a la lucha con los Gigantes y

[71] *Cf.* HERACLIT., *Incred*, 25.

[72] *Cf.* OV., *Fast.*, I. 397.

[73] Menos personificados que el dios pastoril, los sátiros suelen presentarse en las leyendas como peligrosos como el caso de Amimone, joven que parte a buscar agua al bosque y es asaltada por una de estas criaturas y sólo se libra de él gracias a la intervención del dios Poseidón que la rescata. Amimone se entregará gustosa a su salvador y le arrancará entonces la promesa de que permitirá que aquella seca tierra de Argos a donde ella ha llegado como emigrante, vuelva a ser pródiga en agua.

[74] PHILOSTR., *VA*, VI. 27.

[75] SCHOL. AD LUCIANUS, XXIX. 33.

[76] OV., *A.A.*, I. 543-547.

[77] HERACLIT., *Incred*, 25.

[78] *Cf.* entre muchas otras citas del épico, NONN., *D.*, XXV. 106-109, 344-345; XXVI. 378; XXVII. 66-68, 95, 169-170; XXVIII. 25; XXX. 40-42 y XXXI. 157.

respondieron estos acompañantes de Dioniso, montados en asnos, y los acólitos del propio Baco, Sileno y Hefesto; sus monturas rebuznaron al unísono y a tal grado, que los Gigantes se asustaron y escaparon, por lo que los burros fueron colocados en el cielo en la constelación de Los Asnos junto al Cangrejo.[79] No es extraño que el propio dios del vino los utilice como esbirros de sus actos crueles.[80] Su belicosidad o, mejor, su salvajismo, era más destacable ya que consideraríamos que eran, como las ninfas, seres mortales aunque de larga vida,[81] hecho que es asegurado por el siempre burlón Luciano que da voz al no menos sarcástico dios de la crítica Momo alegando que fue Dioniso el causante de que el Olimpo se llenara de estos grotescos seres que él ha vuelto dioses.[82]

Se entendería que los Sátiros se hallaban en todas las zonas boscosas sin importar que fuera Grecia[83] u otra parte, pero las fuentes tardías harán énfasis en su calidad de exóticos, de venidos de Asia Menor (Frigia) o incluso más lejos (Etiopía),[84] obvia mezcla de tradiciones que enfatizaban esas regiones inhóspitas como cada vez más lejos de los centros citadinos y culturales de Grecia, pero que no dejaba de inquietar a los estudiosos antiguos que consideraban inapropiado que se reconociera a los Sátiros y demás criaturas como necesariamente asiáticas.[85] Criaturas de los bosques como Pan, los sátiros representan esa fuerza fértil que no puede detenerse y que no está constreñida a una zona geográfica, sino que pertenecen a ese mundo de lo liminar que separa el universo de los hombres del de los dioses.

Cuando los Sátiros envejecían se denominaban Silenos, al menos así lo entendieron los antiguos que emparejaron así a dos seres que

[79] *Cf.* ERATOSTH., *Cat.*, 11 y *Myth. Vat.*, I. 11.

[80] *Myth. Vat.*, I. 33.

[81] *Cf.* SCHOL. AD VERG., *Aen.*, I. 372.

[82] LUCIANUS, *Deor. Conc.*, 4.

[83] Apolodoro menciona de uno de ellos en la Argólide (APOLLOD., II. i. 2); está Croto, el sátiro del Helicón en Beocia (ERATOSTH., *Cat.*, 28) y Filóstrato habla de uno en Lemnos (PHILOSTR., *VA*, VI. 27).

[84] Para Frigia (LUCIANUS, *Deor. Conc.*, 4), para Etiopía (PHILOSTR., *VA*, VI. 27).

[85] *Cf.* STR., X. iii. 14.

parecían ser los mismos.[86] El término en plural no es tan común para ellos como lo fue para los Sátiros, si bien es cierto que había individuos destacados de los anteriores, pero son catálogos tardíos o singularidades excepcionales cuyas leyendas son poco conocidas;[87] en cambio los Silenos no son comunes[88] o tan reconocidos como Sileno.

De Sileno se contaba que era hijo de Gea[89] o de ésta fecundada por las gotas de sangre que manaron cuando la emasculación de Urano, tal como las ninfas Melias de los fresnos; si bien otras variantes lo hacían hijo de Pan y una ninfa o incluso de Hermes.[90] Igualmente se consideraba que Sileno había crecido en diversas regiones, Píndaro –nuestra fuente más antigua– decía que había nacido en el monte Málea, cercano al río Esciras en Laconia, agregando los nativos del lugar que su nombre primero fue Pírrico;[91] sin embargo, los eleos eran los únicos que tenían un templo dedicado a Sileno y no acompañado de su hijo putativo Baco, sino en compañía de Mete, la embriaguez personificada, por lo que consideraríamos que allí tenía también un culto especial.[92] El trágico Alejandro de Etolia refería que Sileno habitaba las márgenes de la laguna Ascania[93] y, por supuesto, no faltaban las referencias a Frigia o Lidia.[94] Había también cierta discrepancia sobre el nombre de su consorte, si bien entenderíamos que es una ninfa y ello también lo diferencia de los Sátiros, pues resulta ser monógamo o al menos

[86] *Cf.* HDN., *De Prosodia Catholica*, III. ii. 579 y NONN., X. 425 y XX. 246.

[87] Así el caso de Croto o los sátiros que menciona en su obra Nonno (*D.*, XIV. 105 y ss.) K. Kerenyi (*op. cit.*, p. 176) considera que el Sátiro enunciado en Apolodoro y que es asesinado por Argos Panoptes sería una especie de unidad para estas criaturas plurales, tal como Pan de los Panes o Sileno de los Silenos.

[88] Hay que destacar, no obstante, que la mención más vieja del personaje es en plural: *hVen.*, 263.

[89] NONN., *D.*, XIV. 97.

[90] Para todas las posibles ascendencias *cf.* SERV., *Ad Buc.*, VI. 13.

[91] PI., *Fr.*, 142. Pausanias (III. XXV. 2), quien nos trasmite el fragmento pindárico, anota el nombre autóctono.

[92] PAUS., VI. XXIV. 8.

[93] STR., XIV. iv. 29.

[94] LUCIANUS, *Deor. Conc.*, 4.

con una esposa oficial llamada Nais o Melia, y esta última alude a sus hermanas ninfas, y de quien se dice tuvo a su hijo el centauro Folo.[95]

Se imaginaba a Sileno como un hombre de corta estatura, obeso y ventrudo, muy velludo, chato de nariz y de largas orejas puntiagudas, calvo, a veces con pequeños cuernos asomando en su cabeza, una cola, y siempre anciano, por lo que se apoya en un bastón,[96] mas no hay que fiarse de un viejo cansado, que no es inusual verlo cantar un poema, bailar y hacer cabriolas,[97] y como dice Ovidio, todavía resulta temible "el arma" que porta en las ingles y con la que aterra y atrae a la par a las ninfas.[98] Aquel viejo divertido y bonachón, había criado a Dioniso cuando se lo encargó la Madre de los dioses, Rea-Cibeles,[99] así que fue con su pupilo con el cual se aficionó a la bebida a tal punto que solía estar siempre embriagado y dando tumbos, los sátiros lo sostenían sobre su montura, un pollino de aspecto endeble,[100] beodez que no le impedía ser un guerrero si lo requería su hijo adoptivo o el mismo Zeus, que ya lo vimos como uno de los guerreros que acudió en su montura para espantar a los Gigantes.

Una ocasión en que Sileno estaba perdido en la embriaguez fue atrapado por un mortal, se trataba del rey frigio Midas, el Hijo de la diosa Cibeles, quien encontró durmiendo la borrachera al ayo de Dioniso y lo apresó.[101] Para su extrañeza, el anciano comenzó a fungir de experto adivino y su lenguaje diferente y sombrío lo llenó de espanto, sobre todo cuando el anciano sabio reveló un secreto sobre la vida: "Lo mejor para el hombre es no haber nacido y si ha nacido, morir cuanto antes".[102] Dioniso llegó a Frigia exigiendo la devolución de "su

[95] *Cf.* PAUS., III. XXV. 2 y APOLLOD., II. v. 4, respectivamente.

[96] Para dichas características, *cf.* LUCIANUS, *Deor. Conc.*, 4; *Bacch.*, 4 y NONN., *D.*, XIV. 97; XXIX. 14 y XXXVI. 148.

[97] NONN., *D.*, XIX. 261 y ss. El poeta incluso le dará la capacidad de metamorfosearse en río.

[98] OV., *Fast.*, I. 399. *Cf.* también *hVen.*, 263.

[99] *Myth. Vat.*, I. 87.

[100] OV., *Met.*, IV. 26-30 y LUCIANUS, *Bacch.*, 4.

[101] HDT., VIII. 138 y ATH., *Deipn.*, 45c.

[102] *Cf.* PLU., *Mor.*, 115b-e y CIC., *Tusc.*, I. 114.

padre", por lo que Midas vio la oportunidad y le pidió al dios un regalo a cambio, estúpido como era el monarca, quiso el don de que todo lo que tocara se volviera de oro y el dios, taimado, aceptó. Midas padecía entonces hambre, sed y soledad, pues todo lo que tocaba, alimentos, copas y personas, se volvían de oro. Arrepentido rogó a Dioniso y éste, aprendida la lección, le ordenó bañarse en las aguas del río Pactolo que hasta el día de hoy arrastra oro en su corriente.

Pero Midas no aprendió del todo cómo debía tratarse a los dioses. Un sátiro de nombre Marsias de paseo en el bosque encontró a Atenea que se contemplaba frente a una corriente mientras tañía la flauta que había creado copiando los lamentos de las Gorgonas. La diosa quería saber por qué se reían Hera y Afrodita si tocaba tan dulce tonada, cuando reconoció su hinchado rostro, rojo y deformado, comprendió la burla de las diosas y maldijo aquel instrumento de su ingenio. Marsias recogió la flauta y extrajo tan bellos sonidos que se creyó digno de competir con Apolo en la música y lo propuso al dios alegando que el triunfador podía colgar a su rival de un árbol y desollarlo. Apolo aceptó el reto y pusieron como jueces a las ninfas que obviamente favorecieron a éste porque, a más de tañer la cítara, cantaba; he aquí que Midas alegó que Marsias había ganado, por lo que Apolo, después de desollar al sátiro que se creyó su igual, transformó las orejas de Midas en las de un asno, muy semejantes a las de los Sátiros. Cubría el rey su deformidad con altas mitras, pero su peluquero conocía el secreto, si bien lo había hecho jurar no revelarlo a mortal alguno. Aquel hombre simple, no podía mantener el secreto, así que corrió al campo y abriendo un hoyo en el suelo, musitó su secreto y luego cubrió con tierra su indiscreción. Crecieron luego unas cañas en el lugar y era tradición que cuando soplaba el viento, éstas repetían: "Midas tiene orejas de asno".[103]

La bebida era la perdición de Sileno y de los Sátiros, pero aquél reaccionaba de manera diferente a ella, como diferente era su edad;

[103] *Cf.* Ov., *Met.*, XI. 174-193; Lucianus, *Cal.*, 4-5; Hyg., *F.*, 191. También, A. Ruiz de Elvira, *op. cit.*, pp. 462-463.

los sátiros se volvían desenfrenados y eróticos; el otro se convertía en un anciano sabio:

> Largo sería de contar lo que les acontece a los jóvenes una vez que han bebido, o las cosas a que se atreven los varones cuando de ellos se apodera el dios Pan. En cambio, no parece ajeno de la materia referir lo que hacen los ancianos, embriagados... En cuanto un anciano ha bebido y Sileno se ha apoderado de él, primeramente queda mudo y en todo semejante a quien está tomado de la crápula y el vino excesivo. Luego de pronto su voz se torna vibrante y clara, su conversación se llena de calor y se apodera de él un espíritu de ritmo y armonía, y de enteramente mudo se transforma en locuaz, hasta el punto de que, aun cerrándole la boca, no se le puede reducir al silencio y a que no alargue sus discursos y hable sin parar. Pero todo lo que habla son cosas decentes y circunspectas, y a la manera de orador homérico, las lanza "semejantes a las nieves invernales". No basta si lo comparamos, a causa de la edad, con los cisnes; más bien se le ha de comparar a las cigarras que de la mañana a la noche cantan perpetuamente con un sonido denso y del mismo tono.[104]

La mortandad de Sileno se especulaba entre los antiguos grecorromanos,[105] pero sólo para enfatizar la finitud de estas criaturas de las fronteras, que Sileno fue siempre el ayo consentido de Dioniso y su figura retozona y embriagada fue común en todos los periodos antiguos, al punto que se confundió ya en tiempos renacentistas con su propio pupilo y Baco fue un regordete y beodo mancebo montado en un asno.

Si bien en el arte y no en el mito, también integran el cortejo dionisíaco los Centauros.[106] Son éstos, tal vez, los híbridos más conocidos de los monstruos griegos y los antiguos solían denominarlos tanto

[104] LUCIANUS, *Bacch.*, 5. (Trad. de Rafael Ramírez Torres).

[105] *Cf.* PAUS., VI. XXIV. 8.

[106] E., *IA*, 1058-1061 y NONN., *D.*, XIV. 49-53.

centauros como hipocentauros, si bien a veces diferenciándolos, como veremos. También hablaban de los Feros, prácticamente un sinónimo de los Centauros,[107] a los que el poeta tardío Nonno considera ayos de Dioniso e hijos de las ninfas acuáticas, las náyades Híades, hijas del río Lamo a las que los celos de Hera convirtieron en criaturas mixtas de caballo y hombre si bien con cuernos.[108] También es este poeta el que menciona una raza de centauros chipriotas: Zeus, deseoso de su hija Afrodita, la persiguió por la isla con intención de amarla, pero ante el rechazo de ésta, eyaculó en la tierra y nació esta "estirpe peculiar de bella cornamenta".[109] No obstante, parecen estas invenciones tardías y que fueran los Centaruos siempre una misma y única raza.

Dicha raza monstruosa tenía su origen en una extraña pareja: un mortal de ascendencia divina que tuvo el privilegio de compartir la mesa de los dioses, y una nube cuya forma se vio alterada para representar los más sacrílegos deseos de aquel hombre. Contaba el mito que Ixión tenía ascendencia divina, si bien su línea genealógica es confusa puesto que es mencionado ya como nieto de Zeus,[110] tataranieto de Apolo[111] o nieto de Ares, siendo ésta la versión más común. Su padre era Flegias[112] quien reinaba sobre un pueblo ya de Tesalia, ya de Beocia. Habiendo raptado Apolo a la hija de Flegias, Coronis,[113] furioso y soberbio pretendió destruir el recinto délfico, mostrando con dicha actitud la impronta familiar de incontinente violencia.

Ixión será entonces el heredero del reino localizado comúnmente en Tesalia y que se conoce con el nombre colectivo del pueblo que lo

[107] *Cf.* HOM., I. 268 y II. 743. *Cf.* también Henry G. Liddell y R. Scott, A Greek-English Lexicon with a Revised Supplement, *s. v.* φῆρ.

[108] NONN., *D.*, XIV. 143-155. Para David Hernández (NONO DE PANÓPOLIS, *Dionisíacas*, vol. II, p. 101, nt. 32) es un invento del poeta.

[109] NONN., *D.*, XIV. 193 y ss.

[110] Hijo de Lapites que lo es de Zeus, *cf.* SCHOL. AD HOM., *Od.*, XXI. 303.

[111] *Cf.* D. S., IV. 69-70. Diódoro lo hace hijo de Perimela y Antión, hijo de Perifante que lo es de Lápites y éste de Apolo.

[112] Así en SCHOL. AD HOM., *Il.*, I. 266.

[113] Madre de Asclepio por el dios. *Cf.* P. Grimal, *op. cit.*, *s. v.* Corónide.

habitaba, Lapitas. Buscó entonces desposarse con la hija del rey de Magnesia, Día. Deyoneo o Eyoneo, padre de la joven, solicitó, como era habitual, cuantiosos regalos por la mano de su hija, mismos que Ixión prometió, pero al no entregarlos después de la boda, el suegro hubo de quedarse con unas famosas yeguas suyas. Furioso, Ixión manda llamar a Deyoneo y le asegura entregará los presentes prometidos, mas he aquí que tiende una trampa y hace caer a su suegro en una fosa con carbones encendidos, convirtiéndose en el primer asesino.[114] Su nefasta acción fue considerada tan repugnante que ningún mortal quiso lavar su pena, sólo Zeus se apiadó de su descendiente y lo purificó de su crimen. Se dice que, incluso, el dios lo llevó al Olimpo y compartió su mesa con él,[115] mortal privilegiado que degustó la ambrosía y bebió el néctar, por lo que se hizo inmortal.[116]

Ixión pagaría mal los celestes favores, puesto que también fue en el Olimpo donde se prendó de Hera y, soberbio, le habló de sus intenciones. La diosa ofendida lo comunicó a su marido que, dudando de los habituales celos de su esposa ante aquellos de su descendencia espuria, decidió probar tanto la veracidad de una como la traición del otro. Tomó una nube (νεφήλη) y le dio la forma de Hera. Los griegos consideraban que las nubes, si bien con la capacidad de modificar su forma,[117] tenían una naturaleza equina. Colocó la engañosa nube en el tálamo de Hera y aguardó a Ixión que al verla se abalanzó a violarla.

El traicionado dios, ató al ahora inmortal Ixión a una rueda o un esferoide que habría de girar sin detenerse nunca mientras lo rodeaban las llamas y el réprobo gritaba que "había que ser agradecido".[118] Nube, Nefele, quedó preñada de su furtivo amante, mas también lo estaba la esposa mortal de Ixión, Día, diciendo unos que el padre de tal criatura no

[114] Así expresamente en EUST., *Ad Il.*, I. 60.

[115] PI., *P.*, II. 25.

[116] Así en SCHOL. AD HOM., *Od.*, XXI. 303.

[117] AR., *Nu.*, 346.

[118] *Cf.* PI., *P.*, II. 40-41 y SCHOL. AD HOM., *Od.*, XXI. 303.

era Ixión, sino Zeus mismo, lo que llevaría a cuestionarse las acciones del propio Ixión como una revancha.[119]

Nube tiene de Ixión un hijo de doble naturaleza, afirma el escolio a la *Ilíada*: "la parte de abajo la tiene de su madre, pues las nubes tienen forma de yegua; la parte de arriba, del ombligo a la cabeza, de su padre Ixión".[120] Aquella criatura fue llevada a Magnesia en Tesalia y, en monte Pelión, se unió a una manada de yeguas, y, si atendemos al mito referido, serían aquellas que alguna vez pertenecieron a su padre, y engendró la raza de los Centauros en ellas.[121] No obstante a que es ésta la versión más antigua ya atestiguada por Píndaro,[122] poetas y mitólogos de todos los tiempos entendían que todos los centauros eran hijos de Ixión y Nube.[123] Los Centauros eran considerados machos y un grupo que sin embargo suele tener individuos destacados en diversos mitos como veremos más adelante. Las Centauresas pertenecen a versiones tardías y más bien plásticas, las dos versiones literarias que tenemos de ellas son, de hecho, descripciones de dos cuadros, uno de ellos del famoso pintor antiguo Zeuxis y donde Luciano, la fuente que lo cita, aclara que éste siempre quiso ir en contra de la naturaleza y crear sus propios conceptos artísticos, como si con ello advirtiera que las hembras no existían en esta especie fuera de la imaginación de Zeuxis:

> La propia centaura está representada sobre un verde césped sentada en el suelo sobre toda su parte de yegua con las patas extendidas hacia atrás. Su parte femenina se yergue con dulzura

[119] Sobre la paternidad de Pirítoo, hijo de Día, *cf.* A. Ruiz de Elvira, *op. cit.*, p. 312.
[120] SCHOL. AD HOM., *Od.*, XXI. 303. (Trad. propia).
[121] Un mito alterno y curioso por su singularidad, es referido en un escolio a la *Ilíada* (SCHOL., AD HOM., *Il.*, I. 266) que refiere los padres de Centauro como Ixión y una tal Dúlide que, en aquella misma noche, se ayuntó con Pegaso y de aquel trío nació aquél y luego de la unión de Centauro y las yeguas, los Centauros.
[122] PI., *P.*, II. 44-48; *cf.* también, OV., *Met.*, XII. 211; APOLLOD., *Epit.*, 20 y EUST., *Ad Il.*, I. 160. Este último asegura que Centauro, unido a las yeguas, engendró a los "hipocentauros".
[123] VERG., *Aen.*, VII. 674 y VIII. 293-294; HYG., *F.*, 33 y 34; LUC., VI. 386 y 388-394; D. S., IV. 69 y SCHOL. AD LUCIANUS, XXVIII. 12.

> apoyada en el codo y las patas delanteras no están también extendidas, como si estuviera echada sobre un costado, sino que una está doblada, con la pezuña retraída, como quien está de rodillas, y la otra, por el contrario, se levanta apoyada en el suelo, como los caballos que tratan de saltar. De los dos recién nacidos, la propia centaura tiene uno en sus brazos y le da de mamar ofreciéndole la teta a la manera humana, mientras el otro, mama de la yegua como si fuera un potrillo.[124]

Afirma Diódoro de Sicilia que los Centauros fueron criados por las ninfas y que sus parejas no eran otras que yeguas con las que engendraban los "hipocentauros", sin que entendamos muy bien a qué se refiere con tal distinción, puesto que, hombre de su tiempo, racionaliza el mito y hace de estos expertos jinetes solamente.[125]

Se imagina al Centauro, pues, como un ser mitad animal mitad humano, como hemos visto es característica de todas estas criaturas de los bosques y los parajes salvajes, naturaleza biforme que suele presentarse de muy diversa manera. El arte arcaico (*circa* s. VI a. C.), por ejemplo, imaginó a los Centauros como hombres enteramente y de cuyo trasero surge una grupa y patas equinas, por lo que sus genitales suelen ser de varón; sin embargo, luego se establecerá el canon del ser de cuerpo equino y torso humano que todos conocemos y donde los genitales pertenecen a su forma caballar, si bien, de manera inusitada, también los hubo que presentaran ambos respectivamente en sus posiciones humana y animal.[126] No era extraño que se considerara al Centauro con un torso velludo que acentuara así la idea de su virilidad y salvajismo, puesto que la estética griega prefería al lampiño, conside-

[124] LUCIANUS, *Zeux.*, 4. (Trad. de Juan Zaragoza). Para la otra descripción, muy parecida, por cierto, *cf.* PHILOSTR., *Im.*, II. 3.

[125] D. S., IV. 70.

[126] Para todo lo dicho, *cf.* Page Dubois, *Centaurs and Amazons. Women and Pre-History of the Great Chain of Being*, p. 30.

rando al otro como más cercano a lo animal:[127] "Absolutamente terrible y muy feroz, con una arrogante cabellera y peludo en su mayor parte, no sólo por donde es caballo, sino también en su pecho humano y especialmente en sus hombros, y la mirada... completamente salvaje, montaraz y violento".[128]

Acrecentando sin duda su bestialidad, algún autor dirá que lo único que tenían de humano era la cabeza.[129] Siempre salvajes, se les presentaba sin el más mínimo sentido común,[130] habitando las cuevas de los montes tesalios, Pelión y Eta,[131] Eliano nos presenta a una pareja de Centauros del monte Ménalo en Arcadia y los define como amantes audaces y parranderos impertinentes (ἐρασταὶ θρασεῖς καὶ κωμασταὶ βαρύτατοι); un simposio, pues los vemos coronados y departiendo, es igualmente un remedo brutal del original en que se inspiran, ya que la corona es de agujas de pino verde, el fuego encendido no es para cocer los alimentos (que ellos comen carne cruda y no son vegetarianos a pesar de su forma equina),[132] sino para quemar el bosque circundante y su final de fiesta es buscar a la doncella más cercana para violarla.[133]

Esa herencia de su linaje ixiónida los hace seres lúbricos y violentos, quizá aludiendo a ello su propio nombre. La etimología de Centauro es, como la de todas estas criaturas, muy oscura y ha llevado a los investigadores a plantear diversas teorías. Mannhardt, supuso que eran seres del viento, hijos al fin de una nube, y los asemejó a "los salvajes del folklore germánico",[134] quizá por el posible segundo miembro de su nombre, αὔρα, "viento suave, aura". Kertschmer, prefiere ligar dicho segundo miembro con el agua, como en el término griego para "arroyo

[127] *Cf.* AR., *Nu.*, 350, donde se alude a un tal Jerónimo, brutal y velludo.

[128] LUCIANUS, *Zeux.*, 5. (Trad. de Juan Zaragoza).

[129] PALAEPH., 1.

[130] PISAND., *Fr.*, 9.

[131] *Cf.* D. S., IV. 69 y EUST., *Ad Il.*, I. 160.

[132] A este respecto, *cf.* APOLLOD., II. v. 4.

[133] AEL., *VH*, XIII. 1. 83 y ss.

[134] *Apud* Geoffrey Kirk, *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, p. 163.

montañés", ἄναυρος.[135] Geoffrey Kirk considera esto posible y los enlaza con el dios de los caballos, Poseidón, pero debe reconocer que no tiene vínculo alguno con estos seres en el mito. Una u otra propuesta dejan no obstante sin responder la significación del nombre completo ya que no dan opción alguna para el primer miembro, κεντ-.[136] Ahora bien, basándose en los estudios a la lengua aristofánica realizados por Jeffrey Henderson, Page Dubois propone que el nombre tendría una connotación sexual.

El Centauro parece ser una figura propia de la mitología griega y no heredada de alguna otra cultura mediterránea, según afirmación de Kirk,[137] por lo que resulta válido buscar en la lengua griega su posible origen. El nombre Centauro parece estar formado de dos raíces: κεντ-αυρος, la primera de ellas se relaciona con el verbo κεντεῖν y el sustantivo κέντρον, el significado básico de ambas palabras aludiría "al acto de picar o aguijonear", por lo que pronto adquirió un sentido vulgar. Según refiere Dubois siguiendo a Henderson,[138] el verbo puede llegar a señalar ya un movimiento pélvico sensual, ya un tipo especial de postura erótica donde la mujer se halla de espaldas y mueve rítmicamente sus caderas; en tanto que el sustantivo, por el mismo sentido de aguijón que puede tomar, es empleado como vulgarismo por falo. El segundo término, continúa la filóloga, sería ταῦρος, "toro", que en el lenguaje picaresco de la comedia toma un sentido que aún hoy guarda en nuestra lengua y alude al varón potente en la cama, por lo que no era inusual referirse con él al mismísimo miembro masculino que le daba fama a tal amante. Dubois no se aventura a dar un posible significado

[135] *Idem*.

[136] Para Pierre Chantraine (*Dictionaire Étymologique de la Lange Grecque. Histoire des mots, s. v.* Κένταυροι) y siguiendo a Dumezil, se formaría del verbo κεντεῖν y alguno de los términos arriba citados, por lo que entenderíamos que significaría algo así como "el que aguijonea o clava el aire o el agua", por lo que me parece ridículo.

[137] *Ibid.*, p. 165. P. Dubois (*op. cit.*, p. 27), no obstante, menciona al Centauro en relación con Medio Oriente por su catasterización en la constelación de Sagitario y alude igualmente a una piedra de límite territorial de origen cassita.

[138] *Ibid.*, p. 31.

etimológico sobre la base de sus especulaciones, pero cabría entender que el Centauro resonaría en los oídos helenos a un "macho potente y dotado que provoca esos rítmicos movimientos pélvicos". Señala la autora: "Monstruos híbridos cuya existencia en el mito permitía la especulación de los límites y los tipos; los Centauros forman una alternativa –asimétrica, hipermasculina, violentamente bestial– a la norma, que puede reconocerse, por los griegos, en la cultura humana [...] la violencia y sexualidad equina fue sobreañadida a la virilidad humana en sus límites".[139]

La vida de los centauros sin compañeras, bebiendo, cazando, peleando, lleva a la citada Dubois a concluir que estamos ante criaturas que reflejan nuevamente la mezcla de lo humano y lo animal.[140] Pero cabe anotar que dicha naturaleza mixta de acentuado tinte sexual masculino como hemos comprobado para Pan, Sátiros, Silenos y ahora Centauros, también los presenta como seres de lo salvaje no sólo moral, sino también físico, como criaturas de los límites entre la ciudad y el bosque.

Decía el mito que había un hombre-caballo que era civilizado a tal extremo que crió a más de un héroe griego, sólo que no era un Centauro propiamente, sino un dios. Crono, cuenta el mito, cuando andaba en busca de su hijo Zeus que se criaba en el monte Ida en Creta;[141] se prendó de la oceánide Filira y la sedujo, pero se apareció de repente la esposa del dios, Rea, y éste huyó bajo la forma de caballo, Filira hizo lo mismo y escapó a Tesalia donde habría de dar a luz al hijo de aquella aventura, un ser mixto de potro alazán[142] y hombre, asegura Apolonio que ello fue a causa de la mutada unión.[143] La aclaración del épico lleva a suponer que el dios sedujera a la ninfa bajo aspecto de caballo, o que fue la huida de ésta así transformada, lo que provocó el nacimiento.

[139] *Idem*. (La trad. es mía).

[140] *Ibid*., p. 32.

[141] Hyg., *F*., 138.

[142] Que Quirón es alazán (*flavus*) lo asegura Ovidio (Ov., *Fast*., iv. 380) y que podemos comprobar en su pelirroja hija Ocírroe (Ov., *Met*., ii. 635).

[143] A. R., iii. 1230-1242.

Los poetas se regodearon con el mito y ya decían que Crono la tomó como caballo[144] o la convirtió para ello en yegua;[145] uno, que todo ocurrió en el monte tesalio de Pelión, o en Tracia o incluso en una lejana isla que le pertenecía a la ninfa y se hallaba en el Ponto Euxino, hoy Mar Negro;[146] la mayoría decía que sólo había nacido un vástago, pero uno mencionó un hermano llamado Afro, blanco como la espuma que le daba nombre, y futuro rey de Libia.[147] Aquel pequeño monstruo mitad hombre y mitad caballo se llamó Quirón y su fisonomía llevó a que también se le considerara un centauro, uno más de los hijos de Ixión.[148]

Si bien reconocido comúnmente como hijo de Crono y medio hermano de Zeus,[149] Quirón no portará el patronímico "Cronida", siendo más bien llamado "hijo de su madre": Filírida.[150] La tradición más vieja refiere que Filira crio al pequeño Quirón en una cueva del monte Pelión y continuó viviendo con él cuando éste contrajo nupcias con la ninfa Cariclo y también cuando tuvo descendencia, incluso ayudó a su hijo en la crianza de los famosos héroes puestos bajo su tutela;[151] si bien una tradición de la que se hace eco el mitógrafo Higino, aseguraba que Filira, avergonzada de tal vástago, rogó a Zeus la transformara y éste la cambió al árbol de su nombre, el tilo.

Quirón, a diferencia de los demás hombres-caballo, es reconocido como un ser civilizado, asegurando que tenía una "mente amiga de los hombres" como dice Píndaro.[152] Era un sabio, que supo encaminar a la justicia a la raza de los mortales tras enseñarles cómo hacer los sacri-

[144] VERG., *Georg.*, III. 93-94.

[145] SERV., *Ad Georg.*, III. 93.

[146] Para el Pelión, *cf.* VERG., *Georg.*, III. 93-94; para Tracia, HYG., *F.*, 138 y para la isla en el mar, A. R., III. 1230-1232.

[147] Suid., *s. v.* "Αφροι.

[148] SCHOL. AD A. R., I. 554; SCHOL. AD ARAT., 429 y Suid., *s. v.* Θεσσαλικοῖς.

[149] *Titanomach.*, 7; PI., *P.*, III. 1-4; IV. 115 y APOLLOD., I. ii. 4.

[150] *Cf.* HES., *Th.*, 1001; PI., *P.*, IX.30; A. R., I. 554; PROP., II. i. 60; VERG., *Georg.*, III. 550 y OV., *Fast.*, 383.

[151] Así en PI., *P.*, IV. 102-104 y *N.*, III. 43-50.

[152] PI., *P.*, III. 1-4.

ficios a los dioses, cómo prestar juramento e incluso cómo descubrir en las estrellas el destino de los hombres, es decir, la astrología.[153] Las habilidades de Quirón incluían la música, la medicina y la cirugía[154] y se decía había inventado ambas,[155] a más de la cacería,[156] por lo que los helenos y los romanos lo consideraban el maestro primero. Las habilidades augurales de Quirón no lo hacían un profeta, dicha virtud la tenía una de sus hijas llamada Ocírroe, quien, por atreverse a profetizar más de la cuenta, fue transformada en yegua por los dioses.[157]

Muchos héroes griegos son mencionados como sus pupilos y otros como sus amigos. Apolo mismo es presentado asistiendo a su cueva.[158] Los más conocidos héroes criados por Quirón fueron Asclepio, hijo de Apolo, Jasón hijo de Feres[159] y Aquiles el hijo de Peleo con quien lo unía una gran amistad.[160] Amigo suyo fue también Heracles y la muerte del dios equino estaba vinculada a este héroe.

Dos versiones corrían con respecto al destino final de Quirón, la más popular decía que todo ocurría cuando el joven Aquiles de apenas seis años se criaba en la gruta del Filirida. Píndaro cuenta que el pequeño héroe demostraba ya la casta extraordinaria de la que provenía, pues a tan corta edad ya luchaba y vencía a leones y jabalíes, asombrando incluso a las inmortales Atena y Ártemis.[161] Llegó entonces Heracles y mientras el pequeño Aquiles se admiraba de la fabulosa piel de león que

[153] Así lo asevera Clemente de Alejandría (CLEM. AL., *Strom.*, I. lxxiii. 3) citando a un tal Hermipo de Berito y al autor de la *Titanomaquia*. *Cf.* también SCHOL. AD ARAT., 429.
[154] *Cf.* SCHOL. AD A. R., IV. 1816. Se le adjudicaba incluso la curación de la ceguera de Fénix. *Cf.* PROP., II. i. 60.
[155] HYG., *F.*, 138.
[156] X., *Cyn.*, 1 y ss.
[157] OV., *Met.*, II. 633 y ss.
[158] PL., *P.*, IX. 30 y ss. y SCHOL. AD A. R., I. 554.
[159] Hesíodo (HES., *Th.*, 1001-1002) tenía noticia de que también el hijo de éste y Medea, Medo, lo había sido.
[160] Para las referencias a dichos héroes, *cf.* PL., *P.*, III. 5; IV. 102-104; *N.*, II. 43-50 y SCHOL. AD ARAT., 429.
[161] PL., *N.*, III. 43-50.

el forzudo héroe llevaba, Quirón examinó las flechas emponzoñadas con el veneno de la Hidra de Lerna. Una de estas resbaló de su mano y cayó clavándose en su pata; de nada servían los remedios que aplicaba a su herida, la ponzoña había penetrado y el dolor era indecible. Llora desconsolado el tierno Aquiles y, refiere Ovidio, hipando le musitaba: "¡Vive, te ruego, y no me dejes, padre querido!"[162] Nueve fueron los días de agonía, pero como inmortal que era no podía fallecer y el dolor sería eterno, por ello cambió su inmortalidad por la mortalidad del titán Prometeo.[163] Zeus, por su piedad y su desgracia, lo colocó entre los astros conformando su cuerpo con las catorce estrellas de la constelación de Sagitario.[164]

Se contaba que Quirón había asistido a la boda de Peleo con Tetis, así como a la de Pirítoo e Hipodamía, donde por desgracia también lo habían hecho los Centauros y contaba un poeta tardío que se presentaba, como el ancestral Orfeo, él mismo compositor de un canto al respecto.[165] Pirítoo era el nombre del joven rey de los Lapitas como heredero de su padre Ixión, si bien corría también el rumor de que era hijo de Zeus y era algo que ya el viejo Homero apuntaba,[166] siendo también el poeta quien recordaba a los belicosos lapitas Driante y Exadio, así como Ceneo cuya historia era harto interesante,[167] Alguna vez una mujer llamada Cenis, fue violada por Poseidón y como éste le obsequió con lo que quisiera, la joven pidió no volver a sufrir tal acto convirtiéndose en hombre y regalándole además el dios la invulnerabilidad. Los Centauros, quiere una tradición poco conocida,[168] que éstos reclamarían a su medio hermano parte en la posesión de las tierras tesalias y que

[162] Ov., *Fast.*, IV. 412. (Trad. de José Quiñones).

[163] Si bien dentro de una versión diferente, *cf.* Apollod., II. v. 4.

[164] Ov., *Fast.*, IV. 387 y ss. y Schol. ad Arat., 429 y 436.

[165] Orph., *A.*, 417 y ss. Se mencionaba también a otro poeta legendario, Melesandro, como autor de un poema sobre dicha guerra. *Cf.* Ael., *VH*, XI. 2.

[166] Hom., II. 740-745. Pirítoo como hijo de Ixión, Ov., *Met.*, XII. 210. K. Kerenyi (*op. cit.*, p. 255) dice que Zeus engendró a Pirítoo en forma de caballo.

[167] Hom., I. 260-273.

[168] D. S., IV. 70.

por ello hubo una guerra entre lapitas y centauros; sin embargo, poco tiempo después y con ánimo de reconciliación, Pirítoo había invitado a sus equinos parientes a su boda con la princesa Hipodamía.

La tradición más extendida era, no obstante, que la boda se había efectuado primero y había terminado en guerra. Nuevamente Homero parece tener una versión diferente a la común y sólo habla de un centauro invitado al convite, su nombre era Éurito. El bestial convidado, ebrio, trastornó el hogar lapita –quizá por lo que señala la tradición y mencionaré a continuación– por lo que Pirítoo le cortó la nariz y las orejas y lo arrojó de su casa provocando la citada guerra.[169] Siguiendo mejor el mito común, Pirítoo convidó a sus animalescos hermanos a la boda que celebraba con la hija de Adrastro o Butes, pues los autores no se ponen de acuerdo en el nombre del padre[170] de la princesa de la lejana Argos. Quería esta tradición que también era el embriagado Éurito quien iniciaba todo al pretender raptar a la novia y violarla, el resto de los centauros seguían su ejemplo, por lo que se desató una verdadera guerra en medio del convite nupcial. Ovidio en su famoso texto sobre transformaciones, ofrece en más de trescientos versos una pormenorizada descripción de los hechos que incluyen las hazañas heroicas de los lapitas, su rey y el mejor amigo de éste, Teseo al ateniense, quien incluso era reputado como el primero en enfrentar al enloquecido Centauro;[171] así como la muerte de Ceneo, el invulnerable, que fue enterrado vivo por los Centauros con una pila de abetos, recuperando en la muerte por asfixia su forma femenina.[172] Una noticia romana que seguramente tenía sus antecedentes en Grecia y la que Ovidio no reporta, es que a la boda de Pirítoo también estaban invitados los dioses, parientes también si era

[169] Hom., XXI. 295-304.

[170] *Cf.* Ov., *Met.*, XII. 210-215; Hyg., *F.*, 33; Plu., *Thes.*, 30 y D. S., IV. 70. Plutarco la llama Deidamía y K. Kerenyi (*op. cit.*, p. 256) ofrece igualmente la variante de Iscómaca (Prop., II. ii. 9).

[171] Según cita Plutarco (*Thes.*, 30), decía que Teseo acudió cuando la guerra ya había iniciado. Sobre la relación entre Pirítoo y Teseo, *cf.* K. Kerenyi, *op. cit.*, pp. 257-260.

[172] *Cf.* Ov., *Met.*, XII. 210-535. *Cf.* también *Myth. Vat.*, II. 52.

hijo de Zeus, pero tan sólo fue olvidado o rechazado Ares, por lo que fue él quien provocó la citada guerra.[173]

Homero ya tenía noticias de esta pelea que concluía con la expulsión de los centauros del Pelión a tierras de los étices,[174] pero una tradición recordaba que los lapitas fueron los vencidos y expulsados al cabo Málea en tanto que los Centauros ocupaban el monte Fóloe y allí habría de encontrarlos Heracles que habría de ser su exterminador.

El monte Fóloe recibía su nombre de Folo, otro ser mitad hombre y mitad caballo que, de nuevo, no era un Centauro, puesto que la tradición lo mencionaba como hijo de Sileno. Algunas citas mencionan que Folo había participado en la boda y la consecuente guerra entre lapitas y centauros[175] y, como mencioné, éstos terminaron en aquellos parajes. Heracles, que cumplía una de las labores a que fue forzado por su primo Euristeo: cazar al jabalí del monte Erimanto, fue hospedado por Folo que le ofreció un banquete de carne asada, a pesar de que él la prefería cruda. Heracles le pidió vino, los Centauros tenían una crátera con vino fermentado y el héroe exigió la abriera, pero Folo dudaba por ser posesión común de los Centauros, si bien, convencido por Heracles lo hizo. El aroma del vino se extendió por la comarca y los Centauros corrieron furiosos a destruir al ladrón, armados con rocas y abetos desgajados. Heracles mató a los primeros en llegar, Arquio y Agrio, empleando tizones encendidos y al resto los atacó con sus mortíferas flechas, no valiéndoles ni la ayuda de su madre Nube que se descargó al momento y tornó lodoso el suelo para que Heracles resbalara.[176] No contento, los persiguió a pesar de que huyeron hasta el monte tesalio con el buen Quirón.

Al narrar la muerte de Quirón mencioné que había otra versión y es ésta. Se dice que una flecha de Heracles atravesó el brazo del centauro Élato y fue a clavarse en la rodilla de Quirón, sucediendo su penosa

[173] *Cf.* VERG., *Aen.*, VII. 304-305; SCHOL. AD PI., *P.*, II. 85 y *Myth. Vat.*, II. 60.

[174] HOM., II. 740-750.

[175] Así en VERG., *Georg.*, II. 455-457 y VAL. FL., I. 140-143.

[176] D. S., IV. 12.

muerte; pero no fue la única, puesto que en Fóloe, el bondadoso Folo también arrancó una flecha del cuerpo de un centaruo muerto, admirado de que algo tan pequeño pudiera matar a un ser tan grande, cayó ésta en su pata y como su homólogo sabio, también murió víctima inocente.[177]

Fue así como Heracles fue conocido como el gran matador de los Centauros, puesto que sólo algunos habían escapado a su cacería huyendo, Éurito a Fóloe, Neso al río Eveno y otros más, amparados por Poseidón, se asentaron en Eleusis. Tradiciones menores decían que Éurito había intentado arrebatarle a Heracles su prometida, la bella Deyanira y que también había asesinado al centauro Hómado que pretendió violar a su prima, la hermana del cruel Euristeo llamada Alcíone y que ello le mereció el reconocimiento, porque no tomó en cuenta los odiosos trabajos que éste le había impuesto.[178] Pero, fue la muerte de Neso, el último asesinato contra los centauros que Heracles cometería. Como llevo referido, Neso se refugió en las riberas del río Eveno, cuando Heracles partió con su recién desposada Deyanira para dirigirse a Traquis donde iba a habitar, hubo de atravesar la corriente del río que se hallaba crecida. No pudiendo atravesar a su mujer al propio tiempo que él nadaba, aceptó el ofrecimiento del centauro de cruzarla en su lomo. Cuando estuvo del otro lado, Neso pretendió violarla y el héroe disparó una certera flecha envenenada desde la orilla opuesta y dio en el blanco; antes de morir, Neso convenció a Deyanira de que empapara uno de los mantos que llevaba como equipaje con su sangre, pues que se convertiría en un potente afrodisíaco que devolvería a su marido a su cariño, si éste llegaba a traicionarla. Lo cierto es que aquella sangre estaba mezclada con el veneno mortal de la hidra y así el centauro y su raza obtuvieron su venganza sobre su matador.[179]

[177] Para todo lo dicho, *cf.* APOLLOD., II. v. 4. Una tradición poco conocida asevera que Heracles fue recibido por Folo en el viaje a Tracia por las yeguas de Diomedes y que el héroe mató a Folo dudando de su hospitalidad o incluso porque fue él quien trajo a los centauros, como afirmaba un tal Asper Longo. *Cf. Myth. Vat.*, I. 61.

[178] HYG., *F.*, 33 y D. S., IV. 12.

[179] *Cf.* ARCHIL., *Fr.*, 40 y 146; S., *Tr.*, 557 y ss.; 1241 y ss.; PAUS., X. xxxviii. 1 y III. xviii. 12 y STR., IX. 427.

De tal suerte y luego de pasar revista a los mitos sobre los centauros, podemos entender que, a pesar de las semejanzas con los otros seres del bosque ya estudiados, como su presentación en grupo, su intolerancia al vino, sus aspectos equinos y su promiscuidad, ésta es la que los caracteriza y define más allá de lo que puede hacerlo para los otros, porque los Centauros son violadores y enteramente viriles, sin atisbos de homosexualidad.[180]

Criaturas al límite de lo humano y lo animal, sirven al griego para expresar y especular sobre los límites de la sexualidad, la cultura y las especies. Ya desde su origen vemos cómo son figuras en contra del matrimonio que representa la fusión de los sexos en razón de la prosperidad de la humanidad y de su creación civil, la ciudad y la cultura que ella misma genera. Ixión viola "a la diosa del matrimonio" y engendra la raza violenta y salvajemente masculina de los Centauros, y todos los episodios narrados muestran la aversión al matrimonio y la violación de los códigos de hospitalidad entre los iguales que van aparejados con él, los vínculos sociales que se representan en tal acto de unión. Como concluye Dubois, los centauros son personificaciones de lo anticultural por lo que no pueden soportar ni al más salvaje de los héroes, Heracles.[181]

Con todo, hay dos aspectos más que pueden llamar la atención con respecto a estas criaturas: su estado de seres habitantes de lo boscoso y su identidad como criaturas de un pasado remoto simbolizado precisamente en su bimorfismo. Ya el destacado mitólogo George Dumézil sugería que la naturaleza lasciva de los Centauros debía entenderse como figura de la fuerza fecundante masculina, como la energía de la procreación, cual los Sátiros y los Silenos;[182] pero hay que anotar, considero yo, que no desempeñan nunca el papel de compañeros sexuales de las ninfas, como de hecho ocurre con los otros híbridos mencionados, por lo que me parece que la creación de los Centauros cumple

[180] *Cf.* P. Dubois, *op. cit.*, p. 31.
[181] *Ibid.*, p. 29.
[182] *Apud* P. Dubois, *op. cit.*, p. 30.

más un orden social, una muestra de la brutalidad que el incontrol de lo masculino puede provocar, como sugiere Dubois al compararlos con las amazonas, la versión femenina de dicho descontrol.[183]

Caso más interesante sería si dichas criaturas míticas fueron creaciones de un remoto pasado. La figura equina de los Centauros que podemos encontrar también en los otros seres repasados, al menos en uno de sus aspectos y que ya reconocíamos también en la Medusa, puede que provenga de tiempos en que el caballo era una fiera terrible de las planicies y por ello, dada la domesticación de este animal, tendríamos que suponer que el concepto se crea en algún momento del Neolítico[184] y remitirse a un pasado nórdico de los griegos, a una raíz indoeuropea que terminó por adorarlos y cuya reverencia y temor simultáneos aún se reconoce en las figuras de Crono o Zeus como padres de estas criaturas, en Poseidón, ese dios que amparó a los Centauros en Eleusis y que era llamado hippios (equino). El Centauro es así nuevamente, el reflejo de un antiguo concepto de lo divino que se reúne con lo femenino en el salvajismo de la humanidad y la animalidad, en esa energía de vida que representaban los seres de la medianía. Ya Empédocles consideraba que los Centauros eran los remanentes del momento primigenio cuando las especies eran una sola, cuando no había uno y otro, sino un nosotros, divino y eterno.[185]

Los personajes mitológicos hasta ahora auscultados parecen retratarnos un universo donde confluyen los linderos de todo: lo salvaje y lo civilizado, lo animal y lo humano, lo masculino y lo femenino; el mundo griego parece concebir así ese espacio de lo liminar, de lo no definido, pero a nuestro propio mundo llegaron también otras criaturas de los linderos que provenía de pensamientos diferentes que reconocemos por el tamiz de lo helénico y que debemos desvestir de tales ropajes, para que podamos apreciar otras formas de lo liminar que no necesariamente son monstruosas.

[183] *Ibid.*, pp. 32-42.
[184] *Cf.* G. Kirk, *op. cit.*, pp. 164-165.
[185] Emp., *Fr.*, 31a 72. (= Aët., V. xix. 5).

Roma, a diferencia de Grecia, no había menospreciado su origen pastoril, ellos, los grandes de la Urbe, aún se sabían hijos de pastores. La campiña no era un mundo de rústicos, burdos y salvajes habitantes de las fronteras, Horacio lo evoca así con inspirado acento:

> ¡Dichoso aquel que de pleitos lejano, / como en la edad antigua, / paternos campos / labra con bueyes propios, / libre del logro ilícito! / Ni lo despiertan / bélicas trompas crueles, / ni tiembla en el mar airado, / y el Foro evita, y de los poderosos / los soberbios vestíbulos. // Mas pies jugosos de crecidas vides / marida a erguidos álamos, / y poda con la hoz ramos inútiles / y otros injerta fértiles; / o sus mugientes greyes desparcidas / contempla en ceñido valle, / o pura miel recoge en limpios cántaros / o esquila endebles ovejas... // Ya so la encina vieja / goza en tenderse, / ya en los tenaces céspedes; / mientras las aguas / corren por la honda acequia, / se queja en la fronda el ave, / y el manantial de linfas bulliciosas / sueños invita apacibles... // ¿Quién las congojas / que tiene Amor, no olvida / entre un vivir tan plácido? / ¿Pues qué, si atiende / púdica esposa a la casa / y a los hijuelos dulces, / (cual hace la Sabina o Calabresa/ de andar al sol tostada), / y el sacro fuego, / ya por llegar el amo, / con secos leños atiza, / y entre los zarzos / -para enjutarle las tensas / ubres- la grey ataja, / y el dulce vino apresta y los manjares / dispone no comprados?... // Entre estos júbilos, / cuál las repletas greyes / deleita ver tornar a casa / Del vuelto arado / ver cómo el buey cansino / tira con cuello lánguido, / y a los esclavillos, / –rico enjambre–, cercando / los resplandecientes Lares[186].

Hubo en Roma siempre un ánimo agreste que supo reconocer su antiguo vínculo con la tierra y provenir de él ese impulso bélico que los hizo señores del orbe, sólo aquel que ama la tierra patria puede de-

[186] HOR., *Epod.*, 2 (selección). (Trad. de Alfonso Méndez Plancarte).

fenderla con brioso espíritu. Creían los romanos que su origen mismo los vinculaba a la tierra patria, que sus más antiguos reyes no eran sino aborígenes, es decir, aquellos que existían desde el principio (ab-origine) y en ello tal vez podemos emparentarlos con los viejos mitos griegos y sus autóctonos; mas no lo concebían como mito, es decir, como narraciones tan añejas que su veracidad podía ponerse en duda, sino como historia, con todo el peso que la palabra tenía ya para los días de la augusta ciudad del Lacio. Roma cerró sus oídos al mito y lo volvió historia, por lo que sólo en su religión es donde podemos reconocer algún destello de esas fantásticas reseñas de seres extraordinarios, ya dioses, ya héroes, ya monstruos.

La historia mitológica de Roma contaba que la ciudad había sido elevada en medio del campo por un grupo de montaraces pastores encabezados por los fieros hermanos Rómulo y Remo y lo habían logrado luego de furiosas batallas y sangrientas contiendas, luego de cruentos crímenes, incluso luego de un fratricidio. De tal suerte, el derecho a la posesión de la tierra se debía afirmar por los medios no sólo de la conquista sino también del linaje y si por su ancestro masculino eran quirites y eneádas, por su ancestro femenino eran faunígenos.[187]

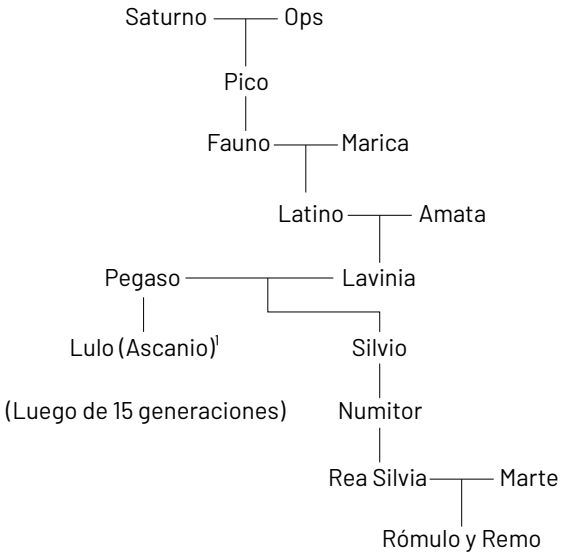
Fue Fauno una de las personificaciones más importantes de la religión primitiva de los latinos, honrado específicamente en los campos circundantes de la Urbe.[188] El nombre del dios ya invitaba a su adoración, puesto que resonaba a fauere, "favorecer, proteger", mas querían los romanos amíticos que Fauno fuera hijo del rey Pico, a su vez vástago del antiquísimo Saturno que, emigrante, había llegado a los territorios del primer monarca del Lacio, Jano, y que ambos habían gobernado el prístino territorio donde habría de fundarse años después la famosa ciudad.

Para entender la complicada red de parentescos que vincula a los romanos con el dios Fauno venido a personaje histórico, vale mejor

[187] *Cf.* V. Gebhard, *op. cit.*, p. 330, n. 1.

[188] José Guillén, *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos III. Religión y ejército*, p. 272.

exponerlo a manera de árbol genealógico, si bien adviertiendo que en ella ya encontramos una intromisión helena de índole mítica:



La paternidad de Latino por Fauno, a veces le era disputada por Hércules, pero respetando el hecho de la relación con este antiguo personaje, al decir que el héroe había violado a la hija de éste, innominada en la fuente que lo señala.[189] En esta versión, la pareja de Fauno no es la ninfa del territorio Laurio Marica, sino su propia hermana, Fauna, si bien también conocida como Fatua y relacionada con el verbo fatuari "hacer presagios" ya que la dama en cuestión tenía dicha habilidad oracular, aspecto que ya veremos no es ajeno al propio Fauno tampoco.

[189] Para la primera genealogía, *cf.* VERG., *Aen.*, VII. 45-49 y IUST., XLIII. i. 3-7; para la versión que incluye a Hércules, IUST., XLIII. i. 8. Otras versiones señalan a Latino como hijo de Hércules y una innombrada hiperbórea (D. H., I. 43) o del héroe y la esposa de Fauno (SCHOL. AD LYC., 1232) y la vieja tradición helena, ya atestiguada en Hesíodo (HES., *Th.*, 1011-1013) de Ulises y Circe o incluso de ésta y el hijo de aquél, Telémaco (HYG., *F.*, 127).

La tradición romana antigua, de tal suerte, reconocía que Fauno había sido un rey, pero no por ello le arrebataban el papel de dios o genio, mas siempre unido a lo aborigen, entendiendo que fue él quien les inspiró sus primeras leyes que obviamente eran de corte agrario, era una especie de dios civilizador.[190] El dios favorecedor se entendía "porque favorece la fructificación... porque favorece a todos con el empleo de lo animado".[191] Su esposa es identificada con Bona Dea, es decir, "la buena diosa", entiéndese así que Fauno se ha desposado con la diosa tierra, que Bona Dea no es otra que Ops,[192] la diosa de la abundancia, la tierra fértil y fertilizada por su pareja divina, normalmente Saturno, dios de la cosecha, pero que también podía identificarse con este dios pastoril de los campos, por ello no resulta extraño que Fauna sea también Fatua, diosa adivina como siempre suele serlo la tierra.[193] La pareja, Fauno y Fauna o Fatuclo y Fatua, es entendida como una forma de simbolizar la producción fructífera del universo, pero a la vez como esa capacidad de revitalizar los espíritus con sus profecías, tanto como los cuerpos con su fructificación.

Dicho carácter fértil primigenio hace que, en tiempos posteriores, republicanos e imperiales, se le considere únicamente como un dios rústico casi eliminado de la religión oficial, y enlazado a otras deidades rurales ya latinas, ya griegas, adquiriendo en el proceso una serie de rasgos salvajes, sexuales e incluso infernales.

Fauno es considerado el dios que favorece la fertilidad de los rebaños y protege a éstos en especial contra los lobos, por lo que fue enlazado con dos rústicas deidades: Ínuo, dios que promueve la fecundidad de las ovejas, y Luperco, dios protector del ataque de los lobos.[194] De ambos, sin duda es Luperco el que mejor prevaleció a los cambios religiosos

[190] GELL., XVI. x. 7 y V. xxi. 7.

[191] *Cf.* para la primera frase, SERV., *Ad Georg.*, I. 10, y para la segunda, MACR., I. xii. 22. (Trads. propias).

[192] *Cf.* MACR., I. xii. 21-27.

[193] Para J. Guillen (*op. cit.*, p. 273) también Marica es una personificación de la misma diosa buena.

[194] *Cf.* V. Gebhard, *op. cit.*, p. 327.

de Roma y cuyo culto se sostuvo incluso hasta tiempos imperiales con la celebración de una fiesta citadina que refleja lo ancestral del culto al dios lobo que ya Cicerón consideraba instituida antes de la humanidad, un tiempo agreste y sin leyes.[195]

Corría la fiesta a cargo de dos colegios de Lupercos formado por dos familias, la Quincia y la Fabia, que extendían su linaje hasta los primeros moradores de los montes Quirinal y Palatino, dos de las siete montañas del perímetro citadino. En número de veinticuatro, doce de cada familia, comenzarían con un sacrificio de un macho cabrío a Luperco en su templo, presididos por el sacerdote citadino el Flamen Dialis. Ante ellos se presentaba a dos jóvenes de noble estirpe, resquicio de un antiguo ritual de sacrificio humano creen los expertos y así interpretan que dichos jóvenes debían permanecer siempre risueños durante la ceremonia; el sacerdote tocaba sus frentes con el cuchillo ensangrentado por el caprino sacrificio y otro enjugaba la sangre con un paño de lana previamente remojado en leche. Se sacrificaban entonces unos perros al dios, animales que por su admirable instinto tenían la naturaleza de Luperco. Concluido el suntuoso festín que ponía fin a la parte inicial del rito, se procedía a desnudar a los lupercos y recubrirse con la piel de los animales sacrificados, en tanto que algunas pieles eran hechas trizas y con aquellas improvisadas correas y así ataviados, los lupercos corrían por toda la ciudad y azotaban a cuanta mujer encontraran; ellas no los rehuían sino que buscaban sus azotes, principalmente aquellas que deseaban ferozmente tener un hijo. Era pues una ceremonia de carácter expiatorio y de virtud fecundante, rústica manera de excitar las fuerzas primigenias de la humanidad y de la tierra.

Se creía que aquel dios Luperco no era otro que Fauno. La rusticidad de su culto y su carácter fértil que no cuadraba bien con la visión política de una ciudad republicana, hará caer a dicha fiesta lupercal en desuso, pero César y Marco Antonio tratarán de revitalizarla, hacia finales del siglo I a. C., eso sí, con sus propias intenciones monárquicas,

[195] Cic., *Cael.*, 26.

habida cuenta de la relación que Fauno tenía con dicha institución, como he señalado y confirmaremos en un momento.

No obstante, es de mayor interés notar que fueron dichos cultos pastoriles los que permitieron el vínculo de Fauno, el antiguo dios indígena y considerado rey primitivo de los aborígenes latinos, con el dios Pan de los griegos y su carácter agreste y lascivo. La relación entre el dios preitálico Ínuo, Luperco y Pan aparece por primera vez en Tito Livio[196] que asevera los primeros son los nombres romanos para el Pan arcadio. Se contaba que durante el reinado de Fauno había llegado a Italia procedente de Palanteo o Palancio en Arcadia, Grecia, Evandro, unos sesenta años antes de la guerra de Troya.[197] Era Evandro hijo de Hermes y una ninfa local llamada por los griegos Temis[198] que tenía el don de profecía y que por ello los romanos la denominarán Carmenta. Fue por consejo de ella que, cuando Fauno les ofreció parte de su tierra para que la habitaran, Estos emigrantes helenos escogieron el monte Palatino.[199] Evandro elevó un templo a Pan llamado aquí Liceo (nombre relacionado con λύκος, "lobo" en griego) y que no es sino Luperco, instituyendo los ancestrales ritos ya mencionados;[200] la fiesta a Fauno-Luperco se celebraba el 15 de febrero y se atribuía a Evandro, una fiesta de purificación consagrada en el mes de la muerte para los latinos, el mes de la diosa Fiebre donde, como vimos, la muerte y la fertilidad se tomaban de la mano.[201] Algunos suponían que era erróneo enlazar a ambos dioses,[202] pero lo común a partir de estos años tardo-republicanos y tan proclives a la influencia helena, fue aceptar esta versión y hacer de Fauno la versión romana de Pan.

[196] Liv., i. 5.

[197] Calculando sería en el año 1243 a. C.

[198] Dionisio de Halicarnaso, nuestra fuente, no aclara si es la titánide, aunque su carácter profético la relaciona inmediatamente.

[199] *Cf.* D. H., i. xxxi. 1.

[200] *Cf.* Iust., xliii. i. 3-7.

[201] D. H., i. lxxx. 1 y ss.

[202] Rutil. Nam., i. 233-234.

Es común notar que las fuentes grecorromanas –aquí en el sentido más lato del término, es decir, propias del periodo donde ambas culturas se presentan casi como una sola– suelen referir que las otrora fiestas lupercales latinas eran de origen arcadio[203] y no faltará quien las denomine Gimnopedias de Pan.[204] De tal suerte, adquirirá Fauno las características físicas del heleno Pan, ya la frente bicorne, ya las patas caprinas,[205] contaminación que me fuerza a señalar que Fauno no fue un monstruo en el pensamiento romano antes que la iconografía pánica lo transformara en otro ser biforme. No dudará el poeta Ovidio en llamar a Fauno hermano de los Sátiros y en presentar Faunos como compañeros de la turba equina griega,[206] como ellos ahora genios o peor, semidioses, como las ninfas o los ríos;[207] Fauno adquirirá en Horacio el carácter lascivo de Pan y será también un amante de ninfas,[208] concendiéndole la mitología historizada de los romanos una serie de hijos que protagonizaron una serie de mitos poéticos, si bien no faltaban algunos dioses antiguos del Lacio vueltos ahora parte de una genealogía divina de corte netamente griego: Fauno era padre del dios Estérculo –que ya su nombre lo relaciona con el mundo agrícola y pastoril primitivo–, de la diosa Drías, personificación del pudor; de Maya la esposa de Vulcano, de un tal Eurimedonte que, unido a la ninfa Dríope, es padre de Tarquito un guerrero que muere a manos de Eneas,[209] y finalmente de la ninfa Simetis de Sicilia de quien nació Acis, el amante de la nereida Galatea que fue asesinado por un celoso cíclope Polifemo.[210] Incluso el emperador Vitelio se dirá descendiente de una tal Vitelia, amante de Fauno y madre de los Vitelios, su noble familia.[211]

[203] Plu., *Caes.*, 61.
[204] D.C., xliv. vi. 2.
[205] Ov., *Fast.*, iii. 312, 361 y v. 99; v. 100, respectivamente.
[206] Ov., *Met.*, i. 193 y vi. 392-393.
[207] Ov., *Ib.*, 81.
[208] Hor., *Od.*, iii. 18.
[209] Verg., *Aen.*, x. 550-551.
[210] *Cf.* V. Gebhard, *op. cit.*, p. 330.
[211] Suet., *Vit.*, i. 2.

Ahora bien, no fue esta tardía vinculación la que dotó a Fauno de su carácter de deidad campestre, ya de antiguo era un dios de lo pastoril. El historiador romano del siglo II a. C, Cayo Acilio mencionaba que Rómulo y Remo, habiendo perdido su ganado, suplicaron a Fauno por él;[212] y los rituales a Fauno consagrados poseían el viejo resabio de los cultos primitivos: "En céspede vivo / pon fuego, y al genio del lugar y a los lares y a Fauno / con farro salado invoca, la víctima entonces / bañe tibios cuchillos; tú asperja, en tanto agoniza, / con su sangre el redil; ya el campo entrega a la oveja, / la breña a la cabra, en cuanto el sol de este monte / empiece a salir y entibie las horas tempranas".[213]

El culto popular latino también asemejó a Fauno con dioses sexuales, los *Fauni ficarii* (Faunos lujuriosos) o *Fauni salaces* (Faunos lascivos), demonios íncubos que sorprendían a las ninfas o las mujeres.[214] El primer término parece aludir a una relación con lo campestre, que ficarius refiere a los higos,[215] alusión a los testículos entonces o quizá a la vieja relación de esta fruta con el sexo en general o el femenino en particular. Incluso se les atribuía a estos faunos, multiplicación del conocido dios, cierto sentido infernal, genios que causaban alucinaciones a los pastores, los cuales se frotaban con ciertas yerbas a fin de librarse de su maleficio,[216] la expresión latina Faunos *cerni* "ver faunos" era sinónimo de "tener pesadillas."[217] Este carácter tenebroso del Fauno sí que resuena a lo monstruoso de las criaturas antes vistas y no en valde el historiador griego avecindado en Roma, Dionisio de Halicarnaso, relacionaba a dichas imágenes que Fauno provocaba con

[212] *Apud* PLU., *Rom.*, 21. Cuenta el historiador que ambos, en busca de su ganado, corrieron desnudos, para que el sudor no estorbara y de allí la tradición de los lupercos.
[213] CALP., *Ecl.*, V. 25-31. (Trad. de Salvador Díaz Cíntora). Horacio lo considera dios de las estaciones (HOR., *Od.*, I. 17).
[214] SERV., *Ad Aen.*, VI. 775; AUG., *C.D.*, XV. 23 e ISIDOR., *Orig.*, VIII. 113.
[215] *Cf.* Charlton Lewis y Charles Short, *A Latin Dictionary.*, *s. v.*
[216] PLIN., *NH*, VIII. 151; XXV. 25, 29 y XXX. 84.
[217] LUCR., IV. 987-1010.

el terror pánico: el dios cambiaba de forma y producía una serie de extrañas voces que infundían temor.[218]

¿Pero eran acaso malignas tales voces terroríficas? No lo creían así los romanos, no emitía el dios aquellos sonidos para provocar el pánico, sino para profetizar y el viejo Cicerón ya consideraba esto un auxilio de Fauno a su pueblo que, como él, era tan dado a la guerra, por lo que no era inusitado que el dios advirtiera sobre algún peligro.[219] Mencionaba también que se consideraba igualmente a su mujer, Fatua o Fauna, como diosa oracular y a él se le nombraba entonces como Fatuus o Fatuelus, ambos apelativos relacionados con el verbo latino *fari*, "hablar". Numa, el rey-sacerdote primero de Roma, invoca a Fauno como dios de los presagios y lo encadena para poder obtener su sabiduría y lo propio hace el rey Latino. De tal suerte, no estamos ante una voz tenebrosa sino divina, no ante un monstruo, sino ante un dios que provoca un temor reverencial.

Este don adivinatorio del vate o de la cantatriz, la profetisa romana (Carmen > *canere*), le era también atribuido a otra deidad que, como Fauno, era un dios campestre, Silvano. El mismo pasaje histórico donde Dionisio ve una actuación del profético Fauno, Livio lo atribuye a Silvano[220] y este dios era considerado por un experto como Virgilio, una deidad de tiempos inmemoriales, dios de las siembras, los rebaños y los bosques, por lo que no era extraño que se enlazara a ambos personajes.[221] El nombre de este dios ya aludía a su naturaleza, pues silva es bosque y por tanto si tradujéramos Silvano sería "habitante de los bosques" y se le imaginaba por ello coronado de espadañas y lirios.[222] Como pasaba con Fauno, también Silvano fue multiplicado y los silvanos eran considerados como criaturas de las regiones agres-

[218] D. H., V. xvi. 2-3.

[219] CIC., *Div.*, I. 101 y *N. D.*, II. 6 y III. 15. También *cf.* VERG., *Aen.*, VIII. 82.

[220] LIV., II. vii. 1.

[221] VERG., *Aen.*, VIII. 600-603.

[222] VERG., *Ecl.*, X. 24-25.

tes, enlazados en tiempos posteriores igualmente con los sátiros y los silenos,[223] no así con Pan.[224]

No obstante, Silvano no se separaba de Fauno[225] y los modernos lo consideran como un aspecto de este dios, el silvícola.[226] Una antigua inscripción reconocía: "A Silvano, padre santo, guardián y favorecedor del rebaño, de la leche, de las bellotas, de las frutas, del cáñamo, del lino, dedicado por Q. Zósimo en virtud de un voto que le hizo";[227] de tal suerte, es Silvano también un guardián de los límites, puesto que él señala el lugar donde comienza el bosque, era la división del mojón que señala el campo propio de la selva virgen.[228]

De toda esta comitiva de diosecillos latinos mal heredados a los romanos que he ido señalando, sigue siendo Fauno el principal, aunque aparece siempre como un dios subalterno y rural, si bien con vestigios de dios nacional que encarna el primer periodo de civilización. Quiere ver en él José Guillén a un dios a la mitad entre el guerrero y el *pater patriae*, Marte y el salvaje Silvano; Fauno es la representación de la vida pastoril y nómada que dio pie finalmente a la Urbe, existencia sedentaria que abandonaron los primitivos labradores, por lo que Fauno es ya un dios protector y dueño de la tierra cultivada, si bien digno de los brillantes destinos de Roma.

Fue la influencia griega la que sin duda afectó la concepción y mostrificación, si cabe el término, para Fauno. Ya ese mito que quería hacerlo un antiguo rey emparejado al dios heleno Pan, fue introducido por Evandro, "el buen hombre" que parece un doblete del "favorecedor" Fauno; ese Evandro casado con Nicóstrata que decía Plutarco fue llamada por los romanos Carmenta, "profetisa", una mujer con el don

[223] Ov., *Met.*, I. 193.
[224] *Cf. Idem*, y donde se menciona a Pan como un ente diferente a Silvano.
[225] *Cf.* Val. Max., I. viii. 5.
[226] J. Guillén, *op. cit.*, p. 275.
[227] *Apud idem.*
[228] Plin., *HN*, xv. 77.

adivinatorio.[229] Aquella mezcla le dará incluso un mito a Silvano y otro a Fauno, si bien ambos claramente una desviación de uno extranjero.

Virgilio nos presenta a Silvano portando en el hombro un ciprés arrancado de raíz y no duda en llevar también una corona con las hojas de ese árbol.[230] Era Ciparisio un hermoso doncel del que se había prendado Silvano, y era el joven el cuidador de un ciervo sagrado al que consentía con gran amor, una vez que el animal dormía a la sombra de un árbol, por equivocación, Ciparisio lo mató con una jabalina, por lo que desconsolado rogó a Silvano lo matara y éste sólo consistió en transformarlo en el ciprés, el árbol de la tristeza.[231] Si bien esta misma leyenda la adjudicaba Ovidio al dios Apolo.[232]

Por su parte, se contaba que Fauno descubrió los rastros de una fiesta alocada y escuchó el resollar de unos durmiendo plácidamente en una gruta, intrigado penetró en la cueva y a oscuras tanteó una rijosa piel animal y se alejó, pero luego pudo atisbar una enorme mujer que resoplaba en el fondo y el deseo llenó su corazón y su falo, pero al destapar el enorme cuerpo, resonó un rebuznido y despertó aquélla no siendo sino Hércules que, esclavo de la reina Lidia Ónfale, había intercambiado con ella las prendas de vestir. Al reconocer la bochornosa situación del lascivo dios, el héroe y la reina echaron a reír, burlándose de Fauno y provocando su repentina huida.[233] ¿Cómo aquel dios rey y profeta austero de Roma podía ahora pasar como el hazmerreír de un mortal? La respuesta se halla en esa mezcla indebida con lo heleno y ni siquiera con un mito propiamente griego, sino uno emigrado junto con un dios lascivo que penetró en el universo de lo rústico desde la tierra asiática.

Príapo es el más grotesco de estos dioses helenos y romanos, porque no es un monstruo que conjunta lo animal con lo humano, sino

[229] Plu., *Rom.*, 21.
[230] Verg., *Georg.*, I. 20.
[231] *Myth. Vat.*, I. 6.
[232] Ov., *Met.*, X. 106-147.
[233] Ov., *Fast.*, II. 331-358.

la deformación de lo humano para evocar precisamente una idea muy parecida a la que ya reconocíamos en los Sátiros o los Centauros. El nombre de tal criatura no parece ser heleno, sino provenir del norte de la península asiática, los antiguos conocían una ciudad de la Troade llamada así[234] y ya reflexionaban que sus antiguos poetas no conocían la presencia de tal deidad, por lo que elucubraban que era un dios de reciente aceptación en el panteón griego.[235] Los helenos avecindados en el territorio decían que Príapo era hijo de una ninfa local y del dios Dioniso, pero esto parece una adaptación de alguna leyenda regional. No hay noticias de Príapo antes de la edad helenística (siglo III-II a. C.) y siempre vinculado con la ciudad helespóntica de Lámpsaco que acuñó sus monedas con la efigie del dios.[236] Quería la erudición griega que la mencionada ciudad de Asia Menor era una colonia de Orneas, ciudad de Sición en el Peloponeso y que, asegura Estrabón, era un centro de culto importante del dios y se comprobaba por un tal Eufronio que escribió el poema Priapea, y llama al dios "orneata".[237] Me parece que lo que podemos concluir es que si bien Príapo es un dios extranjero, la idea de una deidad como él no lo era y que en Grecia ya existían genios itifálicos, el mismo geógrafo Estrabón refiere que en Ática se conocía a Ortanes,[238] Conísalo y Ticón entre otros semejantes.[239]

Dice el historiador Diódoro de Sicilia que Príapo era también llamado Itífalo,[240] término proveniente del griego que refiere a un leño tallado a la manera de un pene[241] que se empleaba en las fiestas báquicas de

[234] *Cf.* P. Chantraine, *op. cit., s. v.* **Πρίαπος**.

[235] *Cf.* Str., IX. i. 12.

[236] Carm. Priap., 75 y Hsch., *s. v.* **Παριανός**. *Cf.* también, Estrabón, *Geografía*, p. 340 nota 63. Sobre la adoración del dios en Lámpsaco: Paus., IX. xxxi. 2; Ath., Deipn., 30b; Ov., Trist., I. x. 26 y Myth. Vat., II. 24.

[237] Str., VIII. vi. 24.

[238] Quizá el Ortages nombrado en el escolio a Licofrón (Schol. ad. Lyc., 538).

[239] Str., IX. i. 12.

[240] D. S., IV. vi. 4.

[241] *Cf.* Lewis, *op. cit., s. v.* Ithyphallus y Lidell, *op. cit., s. v.* **ἰθύφαλλος**.

Atenas,[242] las faloforias, donde un jovencito cargaba un enorme falo tallado y hacía alusiones grotescas con él, provocando las carcajadas de los asistentes; rituales purificatorios de orden erótico que mezclan la alegría por la fertilidad de los campos con la burla cómica. Así, el concepto pudo ser universal, pero el dios era un emigrante de aquella tierra asiática al que se integró al panteón olímpico por mediación del dios que permitía tales manifestaciones en sus ritos, Dioniso.

Se contaba que Afrodita se había prendado del bello Dioniso y se acostó con él, mas cuando éste viajó a India, la diosa volvió con su antiguo amante, Adonis. Cuando Dioniso regresó de su conquista, Afrodita, coronándose, fue a recibirlo y sin pudor alguno, se marchó con él a Lámpsaco sin importale su boda con Adonis. La diosa estaba embarazada y quería ya dar a luz, fue entonces que Hera, celosa dice nuestra fuente, se acercó a la diosa y acariciando el vientre de Afrodita deformó al bebé en su interior, ése era Príapo.[243] ¿Por qué la alusión a la traición de Afrodita? Quizá como quiere otra fuente,[244] porque el hijo era de Adonis. ¿Por qué estaría celosa Hera? ¿Por la liberalidad de Afrodita y sus amantes? Entonces deberíamos decir que estaba enojada con ella, puesto que es Hera la patrona de las legítimas uniones que la diosa del placer estaba pisoteando. Otra fuente decía que el hijo no era de Dioniso o de Adonis, sino de Zeus. El dios había visto a Afrodita regresar de Etiopía y se había unido con ella, por lo que sería entendible que Hera reaccionara deformando al pequeño hijo bastardo de su esposo, al temer que sería extremadamente bello.[245] Sea quien sea el padre, Afrodita lo abandonó en un monte por su deformidad: el niño nació con un descomunal pene, prácticamente de su mismo tamaño.[246]

[242] CRATIN., 14.

[243] SCHOL. AD A. R., I. 932-933.

[244] SCHOL. AD LYC., 831.

[245] PS-NONN., *Narratio ad Gregorium invectiva*, V. xxix. 7. Curiosamente, más adelante (V. xl. 1) lo menciona como hijo de Dioniso y Afrodita.

[246] A. Ruiz de Elvira (*op. cit.*, p. 96) menciona que el mismo Nono, que llama "el abad", asegura que su pene lo tiene arriba del ano; yo no encontré esta afirmación en la lectura al autor señalado.

Aterrada por la deformidad de su hijo, muestra clara de su error, Afrodita abandonó al niño en un monte que, siguiendo al escoliasta de Apolonio Rodio, estaría en Lámpsaco. Allí lo encontró y crió un pastor que pronto reconoció el poder fertilizador del pequeño ser y lo adoró como dios.

La paternidad de Dioniso era popularmente aceptada,[247] la de Afrodita sólo disputada en la versión citada antes;[248] para Ateneo, un erudito tardo-imperial, Príapo es un epíteto del propio Dioniso y lo relaciona con el vino joven, diciendo que en Mitilene, también Asia Menor, es la personificación de ese mosto destilado con uvas sin pisar, el vino de lágrima, que es "precursor, precoz, prematuro" (**πρόδρομος, πρότοπος, πρόδρορος**),[249] idea que se relaciona con la característica principal del dios, su gran pene.

Príapo es considerado como dios de los pastizales de las cabras y las ovejas, incluso de los prados donde también "pastan" las obejas;[250] así como de las hortalizas,[251] protector de estos lugares, custodio contra aves y ladrones, lleva una afilada hoz al hombro, como dice Virgilio,[252] pero era más temido por su otra arma. La ley de Príapo era la siguiente, según reseña un poemilla al dios consagrado: "lo que mi huerto tiene impunemente podrás tomar, siempre y cuando lo que tu 'huerto' tiene logre alcanzar".[253]

El dios falo es el amante de las ninfas,[254] pero no dudaba en dirigir sus intenciones a los jóvenes pastores, puesto que es amador de muchachos;[255] pero más que un ser de erotismo ya desenfrenado como los Sátiros, ya brutal como los Centauros, Príapo es el señor del sexo

[247] *Cf.* D. S., IV. vi. 1; PAUS., IX. xxxi. 2; TIB., I. iv. 7 y SERV., *Ad Georg.*, IV. 111.

[248] Afrodita es nombrada su madre en Luciano (*DDeor.*, 23), donde por cierto se cuenta un intento de violación de Príapo a Dioniso... ¿incesto?

[249] ATH., *Deipn.*, 30b.

[250] *Cf.* PAUS., IX. xxxi. 2.

[251] *Myth. Vat.*, II. 24.

[252] VERG., *Georg.*, IV. 111-112.

[253] *Carm. Priap.*, 5. (Trad. de Enrique Montero).

[254] *Carm. Priap.*, 33.

[255] THEOC., *Ep.*, IX. 338, IX. 437 y TIB., I. iv. 9-20 y 39-72.

en su manifestación más concretamente viril y dominante, es el pene que somete y vence, el pene que se encaja para demostrar que se es superior, que se es "el macho alfa".

La figura apotropaica de Príapo con su enorme falo que defiende con ello el huerto donde es colocado,[256] tiene el mismo valor de "sacar la lengua" o del llamado *infamus digitus*,[257] esto es, la de una defensa mágica que se relaciona con la sexualidad y el dominio sobre el otro antes expresado, aspecto que hasta el día de hoy defienden los griegos modernos para la venta de las más inusitadas formas fálicas en sus artesanías, claro resquicio de tiempos pasados populares y que ya los mismos autores antiguos justificaban;[258] no obstante, pronto tomó un cariz meramente erótico y degeneró en expresiones de grotesca lubricidad o de cargado sentido pornográfico que inundaban las paredes de las ciudades o daban pie a los más atrevidos poetas a plasmar las más peculiares fantasías, compilados en la colección conocida como Cantos priapeos donde, a más de apreciar una sexualidad libre de prejuicios moralinos, también podemos atisbar en el ámbito de poder de esta deidad.

Príapo es el falo, así lo entendían los antiguos griegos y romanos que practicaban sus ritos nocturnos donde la bebida y el placer se unían, por lo que la imagen de aquel dios mistérico tenía que ser precisamente un falo enorme.[259] Es Príapo el dios de la masturbación, a él se recurre para las enfermedades genitales que el dios puede provocar, el priapismo tan temido; a Príapo también se ruega por una noche de buen sexo, es el dios de las cortesanas, su consolador, no negándose a los homosexuales tampoco, si bien los desprecia tanto como a la prostituta sucia y desaliñada; sin embargo, no olvida Príapo que su principal deber es defender el huerto y por ello advierte que si el ladrón es mujer

[256] *Cf. Carm. Priap.*, 6.

[257] *Cf.* D. S., IV. vi. 4.

[258] D. S., IV. vi. 2-3.

[259] Así en D. S., IV. vi. 2 y PS-NONN., *Narratio and Gregorium invectiva*, V. xl. 1 y *Carm. Priap.*, 36.

la fornicará, si hombre lo obligará a la felación y si es un muchacho lo sodomizará.[260] Uno de estos Cantos señala con grotesco acento:

> Cierta mujer más vieja que la madre de Héctor, hermana, según creo, de la Sibila de Cumas y de la misma edad de Hécale, a la que Teseo, a su regreso encontró en la pira funeraria, suele venir aquí con renqueante paso y alzando al cielo sus arrugadas manos, pide que nunca le falte una verga. Mientras me suplicaba así ayer escupió uno de sus tres dientes. "Llévatelo lejos", le dije, "y deja que permanezca oculto bajo tu túnica andrajosa y tu roja estola", como debe siempre ser, y que tema la luz del día ese miembro indecente, macilento, de tan enorme abertura y de prominente nariz pilosa, que lo tomarías por Epicuro en enorme bostezo'.[261]

Se contaba que en uno de los banquetes divinos al que asistían todas las deidades, luego de mortal borrachera, Príapo se prendó de la bella ninfa Lotis –que en otra versión es la mismísima diosa del hogar, Hestia– cuando se hallaba dormida luego de tal francachela. En la báquica celebración todos los Sátiros se hallaban acompañados, incluso el viejo Sileno se recuesta junto a una hermosa ninfa; Príapo, enrojecido y el poeta juega con el término al no diferenciar si lo está por el vino o por su claro deseo, se acerca de puntillas a Lotis y desliza su peplo excitándose aún más al verla, mas rebuzna sonoramente el asno de Sileno y ella, aterrada,[262] escapa de su lado dejándolo en completa erección. Los asistentes al contemplar la bochornosa escena ríen con

[260] *Carm. Priap.*, 33; 37 y 23; 50; 40, 39, 43, 73; 64 y 45; 22 y 74, respectivamente.

[261] *Carm. Priap.*, 12. (Trad. de Enrique Montero).

[262] Sobre el miedo que el asno puede inspirar con su rebuzno, a más de lo contado antes, *cf.* AESOP., 151.

descaro para deshonor de Príapo que, en despecho, mata al impertinente asno y desde entonces ama que se le sacrifique tal criatura.[263]

Sin embargo, hay quien contaba que sacrificar asnos a Príapo se debía a otra razón. Dioniso, enloquecido por su madrasta Hera, fue en busca del consejo de su padre al oráculo de Dodona y en el camino encontró dos asnos, montó en uno y gracias a él atravesó una laguna sin mojarse. En agradecimiento al favor prestado, el dios le concedió el don de la palabra al animal y éste se quiso competir con Príapo en el tamaño de su pene y resultó vencedor, por lo que el dios despechado lo mató y desde entonces prefirió se le sacrificaran tales animales. Dioniso concedió al par de animales el hallarse en las estrellas, la constelación de los asnos, y para humillación de su colérica madrastra los colocó por encima del cangrejo, criatura que ella había catasterizado.[264]

Estos mitos relacionados con el burro obviamente apuntan a la méntula como la característica de exagerada virilidad en un sentido harto diferente a la de seres biformes como Pan o los Sátiros, puesto que el macho cabrío con el que aquellos se relacionan está indisolublemente unido a la fertilidad, en tanto que el asno es más bien una criatura de la oscuridad y lo maléfico, precisamente por su connotada masculinidad. El simbolismo del asno es rico y paradójico, pero el primer punto de inflexión es su sexo: mientras el macho representa en todo el Mediterráneo oriental, el Egipto faraónico y la Palestina judía, incluso para la lejana India, las fuerzas infernales de la oscuridad, es propagador de la ignorancia y de la impostura, así como emblema de una vida que se desarrolla enteramente en el plano terrestre y sensual; la hembra, en contraposición, es símbolo del conocimiento y la ciencia tradicional, pero ello Jesús cabalgará una burra.[265]

[263] *Cf.* Ov., *Fast.*, I. 393 y ss. En la versión con Hestia (Ov., *Fast.*, VI. 325-347), la diosa en agradecimiento porta la cabeza del animal como símbolo en su lámpara. Ovidio contará una tercera versión en las *Metamorfosis* (IX. 347-349) donde Lotis es transformada en el árbol del Loto para evitar el acoso de Príapo.

[264] Hyg., *Astr.*, II. 23.

[265] *Cf.* J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, *s. v.* Asno. También puede confrontarse, H. Biedermann, *op. cit.*, *s. v.* y Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, *s. v.*

La estupidez y el testarudo carácter del asno, son tan sólo aspectos secundarios de su verdadero simbolismo que parte de su apego a los sentidos y de allí deviene su carácter maléfico y terrible. Grecia no apreció a esta criatura a pesar de ser su animal de carga por antonomasia y de que en ocasiones, como en la famosa fábula de la mula y el burro, podía representar el papel del humilde y trabajador.[266] Ligado indisolublemente a lo sensual, el asno representaba normalmente el abandono al placer y lo ridículo de dicha postura, como prueba el cuento de Lucio convertido en asno por su lubricidad, para luego ser devuelto a su forma humana merced a que ha superado una serie de pruebas que lo llevan a comprender el verdadero rumbo de la existencia; o como prueba igualmente el mito antes visto de Midas cuyas orejas de burro son emblema del hombre que se deja cautivar por las seducciones sensibles y no por la armonía del espíritu.[267]

De tal suerte, la competencia de Príapo y el asno demuestra que el dios simboliza necesariamente este aspecto degradante del ser humano y que se manifiesta en la descomunal méntula que muestra orgulloso en vez de esconderla avergonzado; sus groseras alusiones al dominio son fanfarronadas de asno que sólo pueden regodearse en un aspecto tan mediocre como es el tamaño del pene, es pues el hombre que no conoce en realidad su valor humano sino que lo cifra en su miembro confundiéndolo con la virilidad, por lo que la burla y la frustración es finalmente lo que obtiene.[268] Por ello, el burro, para tiempos posteriores, representará junto con el cabrón, la estupidez, la pereza y la testarudez unida a la obscenidad.[269]

Este carácter de irrefrenable sexualidad que tiende a lo brutal como en el caso de los Centauros y a lo animal para el caso de los Sátiros, se denota en una historia que cuenta burlonamente Luciano de Samosata.

[266] AESOP., 181. Sin embargo, para la estulticia del animal, *cf.* las fábulas 82, 91, 149, 180, 182-186 y 189.

[267] *Cf.* J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit., s. v.*

[268] *Cf. Carm. Priap.*, 10.

[269] *Cf.* H. Biedermann, *op. cit., s. v.* Asno.

Apolo y Dioniso conversan desenfadados y el primero cuestiona al dios del vino sobre los hijos de Afrodita: Eros, Hermafrodito y Príapo, puesto que siendo hijos de la misma madre son tan diferentes, la conclusión a la que llega Dioniso es que se debe a los padres de cada uno, sin aclarar que él lo es del último de ellos, noticia conocida como hemos visto, pero que resuena escalofriante dado lo que el dios cuenta:

> Voy a contarte una historia muy graciosa. Estando ayer como quien dice en Lámpsaco, andaba yo por la ciudad; él me acogió y me dio hospitalidad en su casa. Depués de aconstarnos luego de habernos empapado de lo lindo en el banquete, al filo de la media noche el buen hombre se levantó y... me da vergüenza decirlo.
>
> Apolo.- ¿Intentó meterte mano (ἐπείρα[270] σε), Dioniso?
>
> Dioniso.- Algo así.
>
> Apolo.- ¿Y tú cómo reaccionaste?
>
> Dioniso.- ¿Qué otra cosa iba a hacer que echarme a reír?[271]

Por supuesto que todo termina de manera jocosa, pero creo demuestra que hombres como Príapo no sienten respeto alguno y son capaces de todo, incluyendo el incesto como señala el pasaje y prueba que la condición brutal se acrecienta con el vino, como ya anotaban los mitos de los seres antes descritos, pero también denota que "hombres príapos" son poco más que risibles. En este pasaje se relaciona a Príapo con Hermafrodito y no era extraño que la plástica pusiera a dioses lascivos como él o como Pan en franca persecución del último de los híbridos a auscultar, ése que combina no animal y humano, sino lo masculino y lo femenino.

La leyenda más popular sobre Hermafrodito contaba que éste era hijo de Afrodita y de Hermes, engendrado en la única noche que la diosa del deseo concedió al mensajero. Muchacho tan hermoso que

[270] Tentar, intentar seducir. *Cf.* H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit., s. v.* πειράω.

[271] LUCIANUS, *DDeor.*, 3 (Trad. de José Luis Navarro González).

por ello se le llamó así, combinando los nombres de sus progenitores y demostrando con ello la razón de su inefable hermosura. Joven de quince años, abandona los montes ídeos conocidos y se lanza a caminar el mundo en viril actitud. Llega por fin a tierras asiáticas y a la fuente de una náyade, ninfa acuática que había despreciado los dones de Ártemis y prefería regodearse con los cuidados de su cuerpo, bello y femenil como ningún otro, su nombre era Salmacis. He aquí que contemplar al joven y desearlo es una misma cosa, pero éste, inexperto y temeroso, la rechaza y amenaza con escapar de aquel lugar, por lo que la ninfa se reprime y le ruega limpie su cuerpo de fatigas en las claras aguas. La desnudez del joven incrementa los deseos de Salmacis y se aferra a su cuerpo, en tanto él la rechaza bruscamente, por lo que ésta ruega a los dioses que nunca más separen sus cuerpos... y es escuchada: "Los cuerpos mezclados de los dos se unen y un solo aspecto los cubre; como cualquiera que reúne ramas en una corteza ve que al crecer se juntan y que se desarrollan a la vez, cuando los cuerpos se han unido en un apretado abrazo no son dos sino una figura doble, de modo que no puede ser llamado ni mujer ni joven y no parece ni uno ni otro y parece uno y otro".[272]

Ya no más Hermafrodito, ahora Hermafrodita, el nuevo ser podrá tener los cuerpos unidos, fundidos y confundidos, pero el alma sigue siendo viril y suplica a sus padres que si él se ha visto así convertido, todo varón que se bañe en las aguas reciba el mismo castigo y se feminice.

Es posible que el romántico relato ovidiano sea una invención mitológica basada en cierto culto de la Caria asiática, relacionado con el incesto adélfico de aquellas tierras;[273] sin embargo, Hermafrodita normalmente visto como un ser feminoide que, como dice Marcial,

[272] Ov., *Met.*, iv. 270 y ss., especialmente estos versos (374-380). (Trad. de Consuelo Álvarez y Rosa Ma. Iglesias).

[273] Sabino Perea, *El sexo divino: dioses, hermafroditas, bisexuales y trasvestidos en la Antigüedad clásica*, p. 97.

sólo en una cosa se parece a su padre, teniendo el resto de su madre,[274] se entiende contrapuesto así a su medio hermano Príapo, la masculinidad grotesca. En ocasiones era paradójicamente identificado con estas mismas criaturas masculinas temibles: "Tenía una belleza y una suavidad de cuerpo semejante a las de una mujer, pero su virilidad y vigor eran propios de un varón".[275] El hermafrodita regularmente era un mal augurio, sólo anunciaba desgracias, porque representaba igualmente un principio de la monstruosidad.[276]

El monstruo de dos sexos es una criatura de la mitología asiática, terrible y enamorada, versión femenina del lascivo Príapo. Pausanias refiere la leyenda local de Pesinunte en Frigia, Asia Menor: Zeus, dormido, tuvo una eyaculación que al caer en la tierra hizo brotar un *demon* bisexual, esto es, con órganos sexuales masculinos y femeninos, al que pusieron el nombre de Agdistis. Los dioses encadenaron esta aberración y le cortaron los órganos masculinos y de ellos nació un almendro que tenía un fruto en sazón. Una hija del río Sangario, es decir una ninfa, guardó en el pliege de su ropa dicho fruto que desapareció y ella quedó preñada. Nació una hermosísima criatura que cuidó un macho cabrío y que era por todos conocido como Atis y su belleza sobrehumana hizo que Agdistis enloqueciera de amor por él. Marchó Atis a Pesinunte para desposarse con la hija del rey, pero en plena boda se apareció Agdistis y los hombres enloquecieron, Atis y el mismo rey se autoemascularon... morirían, mas Agdistis rogó a Zeus por Atis y consiguió que ninguna parte del cuerpo de Atis se corrompiera,[277] por ello los antiguos creían que Atis había sido mutado en el pino, árbol de hoja imperecedera.[278]

[274] MART., XIV. 174.

[275] D. S., IV. VI. 5.

[276] Sobre la capacidad de simbolizar la *Coincidentia opositorum* (*cf.* J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, *s. v.* Andrógino). Para el carácter de mal presagio y su relación con la política romana (*cf.* S. Perea, *op. cit.*, pp. 125-133).

[277] PAUS., VII. XVII. 10.

[278] OV., *Met.*, X. 99-106.

El mito formaba parte del ciclo mitológico de la diosa Cibeles y regresamos así al principio sobre la relación que tiene la diosa tierra y su paredro viril simbolizado una y otra vez en tales criaturas de la sexualidad masculina. Agdo era el monte en Pesinunte que se consideraba residencia de la diosa[279] y todo ello parece hundir sus raíces en los conceptos hititas sobre la divinidad primigenia, dice al respecto Sandro Perea: "El mito de Agdistis-Cibeles está asociado indudablemente a la maternidad andrógina y a la castración como expresión del rechazo al sexo masculino".[280] Los sacerdotes de la diosa, a imitación del Atis del mito, se autocastraban como única forma de unirse a la diosa, la única manera de ser una hipóstasis de la Gran Madre era convertirse en mujer.

Sin embargo, Atis también puede ser entendido como el animal de sacrificio, como el macho cabrío que hay que asesinar o al menos castrar para así asegurar la fertilidad de la tierra, ya que se ve libre de sus requerimientos sexuales. Agdistis y Atis se confunden en el mito y en el rito, son figuras paralelas que representan lo monstruoso aberrante, lo que ya no debe ser, la fusión de los sexos es cosa pasada, imposible en la nueva configuración del universo de sexos separados; rarezas que sólo pueden presagiar el mal, una adolescente Atis, feminoide y capón, se muestra arrogante y sereno con su pubis mujeril y provoca el miedo más profundo de los hombres: su propia feminidad retraída que los impulsa a la homofobia y la misoginia.

Mise era otra de las figuras compañeras de Cibeles, el himno atribuido a Orfeo la invoca fundiéndola con diversas concepciones griegas que prueban la vieja idea expresada en esta deidad extranjera y misteriosa para los griegos que representaban con ella un orden diferente y primitivo, por lo mismo temible:

[279] *Cf.* STR., X. iii. 12 y XII. v. 3.
[280] S. Perea, *op. cit.*, p. 39.

A Mise, perfume del estoraque.

Al Legislador Dioniso invoco, portador del tallo de cañaheja; semilla de los muchos recuerdos, Buen Consejero de muchos nombres, pura y sagrada Mise, reina viril, macho y hembra, de dos naturalezas, Yaco liberador. Ora te regocijes en el templo perfumado de Eleusis, ora en Frigia con la Madre celebres misterios, o en Chipre te regocijes con la bien coronada Citerea, o en purpúreas llanuras anuncies a los puros con tu madre divina, Isis, majestad vestida de negro, junto a las corrientes de Egipto, con las siervas nodrizas, benévola, a los que arriban otórgales el fin de sus buenos trabajos.[281]

A Mise se le adora a la luz de la femenina luna por mujeres y hombres que cruzan sus miradas en busca de su primer amor, mientras las madres se quedan en casa: "al verte en la procesión de Mise sintió que se le inflamaban las entrañas como las olas del mar, punzando en su corazón por el aguijón del amor", reseña la alcahueta del mimiambo de Herodas a una joven con respecto al muchacho que la pudo contemplar aquella vez a la luz de las antorchas de esta diosa compañera de la fusión de los sexos.[282] De tal suerte, si Agdistis es la versión temible del monstruo bisexual, Mise es una forma menos horrenda y más cercana a la sexualidad de las criaturas analizadas hasta ahora.

Mise, como los Sátiros, Centauros, Pan o Príapo, son criaturas del universo agrario, por lo que encontró un lugar en el culto báquico y eleusino, como prueba el citado himno, y fue enlazada a Baubo, un genio de los rituales mistéricos que decían era una vieja de aspecto jocoso que había provocado la risa en la diosa Deméter, apesadumbrada por el rapto de su hija Core. La vieja Baubo le había mostrado lo que tenía bajo las enaguas del peplo y cuando la diosa vio al pequeño Yaco sonreír desde la entrepierna de Baubo, soltó la carcajada. Como reían Dioniso

[281] ORPH., *H.*, 42. (Trad. Propia).
[282] HEROD., I. 55-56. (Trad. de José Luis Navarro).

o Heracles ante los descomunales miembros de Príapo y Fauno respectivamente, ahora ríe la diosa ante el descomunal clítoris de Baubo, uno que parece un pene por su tamaño y le da la apariencia de un ser mitad hombre y mitad hembra, como esa vieja que rogaba ante la estatua del dios de los huertos.

Hay una última criatura de lo limítrofe, una última criatura híbrida entre animal y humano, pero que no se halla en los confines de lo civilizado, sino en el seno mismo de la ciudad: El Minotauro. Quizá uno de los monstruos mejor conocidos de la mitología clásica, pero, cual el laberinto donde se albergaba, los vericuetos de su leyenda logran la confusión del que se adentra en tales relatos. Ligado a uno de los momentos históricos más nebulosos de la historia griega, el Minotauro ha sido objeto de estudio no sólo desde el quehacer filológico, sino también desde otras disciplinas como la arqueología, puesto que su leyenda se relacionó con el descubrimiento de la cultura minoica y su aparente afición a la figura taurina y se sospechó que el monstruo fuera la idealización de alguna realidad en la isla de Creta, muy probablemente emigrada desde el Asia Menor donde la figura del toro parece ligada al mundo religioso desde el Neolítico. Sin embargo, no es tarea de la presente investigación detenerse en tales elucubraciones para afirmarlas o para negarlas, baste conocer y elucubrar con el mito mismo para denotar nuevamente el sentido de la otredad y el hibridismo como una constante en la mentalidad creativa de la Hélade.

La relación de Creta con el toro y con Asia Menor es algo que también podemos atisbar en sus mitos. La historia del famoso humano con cabeza bovina se remonta a los primeros tiempos de la isla y a la llegada de una extranjera, una fenicia cuyo nombre servirá de apelativo al mismísimo continente en el que toma lugar su mito: Europa.

Según narra Diódoro de Sicilia,[283] la ascendencia del mítico rey Asterio de Creta comenzaba con el famoso superviviente del diluvio heleno, Deucalión, padre, en Pirra, de Helen, por quien los griegos se llaman precisamente "helenos"; éste a su vez será padre de Doro epónimo de

[283] D. S., IV. lx. 2-4.

los dorios que, en tiempos históricos de los griegos, habitaban la isla. Doro será el abuelo de Asterio, cuyo padre, Téctamo, presenta la primera relación con Creta, pues desposa a una hija de Creteo y Tiro, princesa de la región Beocia, y con un grupo de eolios y pelasgos, éstos últimos los más famosos autóctonos de suelo heleno como ya vimos,[284] alcanza y conquista la isla del Egeo. Asterio se halla sin esposa o hijos cuando a su reino isleño arriba una extranjera.

Europa era hija de Agenor, un egipcio de sangre griega[285] que con su esposa Telefasa se establceció en Fenicia y tuvo a la mencionada joven y a tres varones de nombres Cadmo, Cílix, Fénix y Taso, aunque anotaré en un momento las variantes que se ofrecen para éstos. El caso es que la hermosa primogénita paseando un día por la ribera del mar y acompañada de un grupo de jóvenes de su edad, se topan con un hermosísimo toro que no es otro que Zeus disfrazado a tal guisa para seducir a la muchacha. Mosco cuenta que Europa había tenido un sueño profético enviado por Afrodita donde vislumbraba los dos continentes en forma de mujeres que luchaban por ella, aquella que representaba a Asia era morena y parecía natural de la tierra de la joven y la aferraba fuertemente, mientras la otra pugnaba porque se le entregara, pues Zeus se la había otorgado como un don.[286] Abrumada por la pesadilla, buscó a sus coetáneas y compañeras y decidió marchar con ellas a

[284] *Vid. supra*, p. 40 y nota 146, 44 y 57.

[285] El mito genealógico asegura que es hermano de Belo e hijos ambos de Libia, epónima de la región africana e hija a su vez de Épafo, el vástago de Zeus habido en Ío, ninfa hija del río Ínaco de Argos y cuyas pesarosas aventuras luego de ser amada por el dios y perseguida por Hera, la hicieron teminar sus días en Egipto.

[286] A. Ruiz de Elvira (*op. cit.*, p. 173) asegura que es una mera coincidencia que la joven posea el mismo nombre que el continente, algo puramente casual y sin significación alguna, y ello a pesar de la referencia de Mosco que, intuyo, procedería aquí por mera consonancia. El nombre Europa significaría "la de amplio rostro o de grandes ojos", apelativos muy apropiados para belleza femenina, pero que el primero bien podría aludir a la gran extensión de tierra, cual Gea la del "amplio seno", como lo sería el continente.

recoger flores en la ribera marina.[287] Cuando el dios la vislumbró desde lo alto, su corazón se llenó de una pasión furiosa y, para sortear la férrea vigilancia de su consorte, se transformó en un toro:

> No como el que come en los establos, ni como el que abre el surco tirando del arado bien curvado, ni como el que pace entre el rebaño, ni como el que, rendido por el látigo, arrastra una carreta muy pesada. No, todo su cuerpo era de color rubio, menos el albo redondel que brillaba atractivo; iguales se alzaban las astas frente a frente en su testuz, un medio orbe, como creciente de la luna cornuda.[288]

Ninguna de las jóvenes se intimida, por el contrario, el animal produce una extraña fascinación que las compele a acercarse y acariciarlo, Europa es la más atrevida quien, dice el poeta, retira la espuma blanca del hocico del bóvido y lo besa tiernamente. El toro se inclina como invitándola a montarlo, Europa anima a sus compañeras asegurando que es manso y sólo le falta hablar para ser una persona, pero bastó que la muchacha subiera a su lomo, para que el toro sin dilación se arrojara al mar y, céler, partiera de la playa; ante sus atónitas compañeras, Europa se alejó de las tierras fenicas y se adentró en el mar.

Cuenta el mito que el dios aplacó el miedo de la muchacha confesándole quién era y cómo la haría madre de trillizos, futuros reyes, al punto que le confirmó llegarían a Creta donde el dios se había criado. Esos hermanos serían Minos, Radamantis y Sarpedón. Encinta del dios, Europa fue desposa por Asterio quien crió a los trillizos como propios. Agenor, padre de la joven, contristado por lo acontecido, ordenó a sus hijos ir en busca de su hermana y no volver sin ella; por ello es que, al

[287] Como ocurre con Perséfone antes de ser raptada por Hades, la visión de un prado florido suele ser símbolo de la edad casadera de tales jovencitas, así como el coro de jóvenes mujeres que la acompañan y que forman con ella un coro: erotismo sublimado en la leyenda.

[288] MOSCH., II. 80-89. (Trad. de Manuel García y Teresa Molinos).

no encontrarla, cada uno se quedó en alguna zona extranjera y fundó su propia ciudad: Cílix, Cilicia en el Anatolia; Taso, la colonia de la isla homónima, y Cadmo, Tebas en Grecia. Fénix resulta homónimo de la tierra de su padre y, entenderíamos o que él no fue en busca de la hermana, pues el trono se quedaría sin heredero, o bien, pudo regresar a pesar de que el mito aseguraba ninguno lo había hecho. Quizá por ello es que en otras fuentes Fénix no es hijo de Agenor, sino el propio padre de Cadmo y Europa;[289] Higino parece aludir que Fénix fundaría la colonia de los fenicios en África, los "púnicos", de Poeni, un derivado de Phoenix, su nombre en latín.[290]

Asterio murió sin descendencia y el trono de Creta sería para alguno de los hermanos y siendo Minos el primogénito, parecía el candidato ideal.[291] Sus hermanos reclamaron parte de la herencia, por lo que Minos, sabedor de que los dioses le concederían lo que pidiese, al realizar un sacrificio a Poseidón, suplicó por que el dios hiciera salir un toro del mar y así ocurrió, dejando en claro el favor divino.[292]

[289] *Cf.* Hom., xiv. 321; B., xvi. 29; A. R., iii. 1186 y Ov., *Met.*, ii. 836-875, *Fast.*, v. 603-618.
[290] Hyg., *F.*, 178.
[291] En alguna versión (Asclep., iii. i. 2) se menciona que Minos desposó a Creta, hija de Asterio, sin que se especifique el nombre de la madre de Creta, si fuera Europa se entendería accede al trono por desposar su media-hermana. El nombre Creta, sin embargo, también se registra en Diódoro (*loc. cit.*) como consorte de Helios y madre de Pasifae y como hija de Deucalión, nieto de Minos.
[292] La profecía de Zeus de que sus tres hijos serían reyes no parece claramente confirmarse en el mito, pues, si bien Sarpedón se haría del trono de Licia y lo heredería a su nieto, había huido ahí luego de la disputa con su hermano Minos, ya fuera por el trono de la isla, ya por el amor de un efebo llamado Mileto que partió con él a la aventura licia y quizá también en compañía de Europa. Fundador de Mileto en la región, adoptaría tal nombre de su amado. Radamantis no parece haber abandonado la isla de Creta, al atribuírsele la confección del prístino código de leyes que sirvieron de base a la legislación cretense, así como la paternidad de Gortis, epónimo de la isla de Gortina, célebre por sus leyes también. Junto a su hermano Minos, Radamantis fue juez en el inframundo reconociéndonsele entonces su gran sabiduría. En otra versión, huyó de Creta y se estableció en Beocia donde fue maestro de Heracles y terminó desposando a la madre de éste, Alcmena.

La tradición tardía[293] aseguraba que Minos fue un gran monarca, legislador y constructor de las tres grandes ciudades cretenses: Cnoso, Festo y Cidonia, alcanzando incluso el control del mar Egeo por medio de una gran flota naviera, talasocracia que sólo tendría parangón con la que sostuvieron en tiempos clásicos los propios atenienses que se vinculan al mito de Creta, como veremos. Ya Homero[294] afirmaba que Minos tenía comunicación directa con su padre Zeus en una cueva (quizá la del nacimiento del dios) a la que asistía con regularidad; e igualmente se afirmaba que su sabiduría no tenía nada que pedir a la de su hermano Radamantis, con quien finalmente compartía el cargo de juez luego de muerto. No obstante, las leyendas más comunes veían en Minos a un tiránico rey de conducta licenciosa y actos criminales, perjuros e injustos, por lo que no faltaban acusaciones de que tales leyendas procedían de la tragedia, especie de mito escénico y ateniense que terminó por imponerse.[295] Diódoro de Sicilia, por ejemplo, recurre a la salida de pensar fueran dos Minos diferentes, uno el legislador bueno y amado de Zeus, como padre que fuera de él, y el tirano como su nieto, Minos II. Minos se desposaría con Itone, hija a su vez de Lictio, quien lo haría padre de Licasto que, unido a Ida, seguramente una ninfa como hija de Coribante, daría a luz a Minos II, el esposo de Pasifae, la madre del Minotauro.[296]

El sacrificio que Minos realizaba cuando su petición de apoyo a la divinidad, era uno anual[297] y por ello esta vez suplicó por un toro magnífico que inmolaría al dios marino, por ello Poseidón hizo emerger de las ondas la criatura más imponente, digna de su sacra persona, un toro albo cuya única mancha negra se hallaba en medio de su testuz.[298] El portentoso animal fascinó a Minos quien, impío, lo conservó para sus ganados y procedió a entregar uno diferente en el altar, alcanzando

[293] Str., X. iv. 8.
[294] Hom., XIX. 178-179.
[295] Así, el citado Estrabón (X. iv. 8) y Eustacio (*Ad Od.*, I. 435).
[296] D. S., IV. lx. 2-4.
[297] *Cf.* D. S., IV. lxxvii. 2.
[298] *Cf.* Ov., *A.A.*, I. 290-294.

con ello la justa ira de Poseidón quien planeó una terrible venganza.[299] Recurrió Poseidón a Afrodita para que ella provocara una pasión insana de Pasifae por aquel divino animal, en tanto que él enloqueció al toro, para con su bravura aterrorizar la isla.

Cuenta Higino, sin embargo, que Pasifae se enamoró perdidamente del toro porque había descuidado durante mucho tiempo a Afrodita,[300] y esa pasión zoofílica de la reina será la más famosa de la historia mítica helena. Pasifae es hija de Helios, el sol, y de Perséis o Perseide, una oceánide;[301] tuvo por hermanos a la hechicera Circe, al despótico rey de Cólquide, Eetes, y en alguna versión también a Perses, el padre de Hécate, aunque lo común es que éste sea un titán, hijo de Crío y Euribia.[302] Pasifae sería la madre de los hijos legítimos del rey, entre quienes destacan para nuestra leyenda, la princesa Ariadna y el príncipe Androgeo.[303] Inmortal de nacimiento, Pasifae trajo gran gloria a Minos, pero éste, quería el mito, era sumamente lascivo y engañó a la reina con muchas mujeres, entre ellas con dos ninfas con quienes tuvo sendos descendientes, por lo que Pasifae, reputada bruja con su hermana, hechizó el pene de su marido y cuando éste eyaculaba en otra que no fuera ella, producía serpientes, escorpiones y escolopendras.[304] Se cuenta que fue una de sus amadas, Procris, quien ideó introducir en la vagina de las mujeres una vejiga de cabra donde los bichos se contendrían, especie de "preservativo femenino primitivo",[305] y así el

[299] *Cf.* Apollod., iii. i. 3 y D. S., iv. lxxvii. 2. Pausanias (i. xxvii. 9) señala que la ira del dios es causada por "el culto menor" que se le tributaba en Creta.

[300] Hyg., *F.*, 40.

[301] Ésta es la versión más común, sólo Diódoro (iv. lx.4) la conoce como hija de Helios y Creta.

[302] Sobre la ascendencia de Pasifae, *cf.* A. R., iii. 999; Ant. Lib., 41; Apollod., iii. i. 2 y Paus., iii. xxvi. 1. Así también, *cf.* P. Grimal, *op. cit.*, *s. v.* Pasifae.

[303] Los hermanos son Catreo, Deucalión, Glauco y Androgeo; las hermanas, Acale, Jenódice, Ariadna y Fedra. *Cf.* Apollod., iii. i. 2.

[304] Según cuenta Antonio Liberal (41) el rey siempre eyaculaba estos bichos matando a sus amantes e incluso ocurría con Pasifae, pero ella no sufría daño al ser una inmortal.

[305] *Cf.* Ant. Lib., 41.

rey pudo continuar con su vida de desenfreno y, aunque no justifica la infidelidad posterior de la reina, al menos se comprende también como cierta revancha.

Ovidio, con esa particular manera de describir la pasión amorosa femenina, nos cuenta los desvelos de la reina enamorada del blanco toro: ya ella misma se rebaja a cortar las ramas y la hierba más fresca para pasto del bravo animal, ya lo sigue a donde vaya, vistiendo sus más ricos ornamentos que poco aprecia el bruto; ya cela al toro y odia a las vacas que logran acoplarse con él, ordenando sean atadas al yugo o incluso degolladas en el altar. Trae a su memoria la desdichada historia de Ío, convertida en becerra para el táurico Zeus o de Europa, su suegra, amante de un toro divino también, y sueña unirse a ese grupo de selectas mujeres.[306]

La pasión de Pasifae por el toro encontraría escape gracias a las artes de Dédalo de Atenas. La persona de Dédalo encarnará al artesano y arquitecto perfecto, pero también se halla ensombrecida por el escándalo de lo que denominaríamos hoy "celos profesionales". La ascedencia de Dédalo varía en las fuentes, Eupálamo es a veces su padre y en otras su abuelo,[307] su madre se llama Alcipe o Mérope, y sea por ella o por él, se consideraba descendiente de Erecteo y por tanto pariente de Teseo.[308] Su habilidad haría de Dédalo el mejor constructor, escultor y trabajador de la piedra, por lo que dominaba la arquitectura, la carpintería y el cincelado en piedra.[309] Se contaba que sus esculturas parecían animadas, difundiéndose la historia de que miraban en verdad y podían incluso andar.[310]

Con Dédalo vivía su sobrino Talo, hijo de su hermana Pérdix, quizá entenderíamos en el papel de aprendiz. El muchacho pronto

[306] *Cf.* Ov., *A.A.*, I. 300 y ss.

[307] Cuando es denominado abuelo, el padre es Metión. *Cf.* D. S., IV. lxxvii. 1.

[308] Para dicha filiación, *cf.* Plu., *Thes.*, 19.

[309] Pl., *Grg.*, 460b y Schol. ad Hom., *Od.*, XI. 322.

[310] D. S., IV. lxxvii. 2-3. Diódoro considera que tales leyendas se debían a que fue el primero que despegó los brazos y los colocó en forma diversa en las esculturas y en presentar los rostros de sus figuras con los ojos abiertos.

demostró sus habilidades e ingenio: para serrar un delgado trozo de madera empleó una mandíbula de serpiente y ello lo inspiró para elaborar la sierra de hierro;[311] pero sus inventos no pararon allí, sino que creó la rueda de alfarero y el compás.[312] La fama de Talo creció tanto como los celos de su tío que, envidioso, lo llevó con engaños a la acrópolis y desde lo alto lo despeñó.[313] Cuando bajó para sepultarlo y fue descubierto, trató de ocultar su crimen diciendo que sólo enterraba una serpiente. Apresado y juzgado por el Areópago, sumo tribunal de la ciudad, fue condenado, por lo que escapó, primero a una zona del ática que después se convirtió en el demo Dedalias, pero se refugió finalmente en la corte de Minos a quien se ganó muy pronto con la calidad de su arte, por lo que Pasifae encontró en él al único que podría ayudarla en su malsana idea.

Pasifae confiesa su pasión zoofílica a Dédalo quien promete ayudarla y urde construir en madera una vaca hueca, el tallado perfecto es decorado con la piel curtida de un animal real, para completar su arte con unas pequeñas ruedas que permitan el desplazamiento de su escultura, no sin antes invitar a la reina a tomar su lugar dentro de esa criatura a fin de alcanzar su anhelo. Dédalo mismo llevó su creación al prado donde pastaba el salvaje toro y éste no dudó en montar a la nefasta creación.[314] El demencial adulterio no se conoció sino, como dice Servio, hasta que se hizo público con el nacimiento de la criatura.[315]

El mito nunca ha sido lógico, pero el ser humano siempre ha querido torcer su naturaleza y no confesar los oscuros secretos que se encierran en él, por lo que introduce la razón para dar cabida a una respuesta menos aterradora de lo que representa esta historia de zoofilia, crimen, adulterio y antropofagia. Por ello, ya desde tiempos de los griegos, se

[311] En otra versión (Ov., *Met.*, VIII. 244 y ss. e Hyg., *F.*, 274), imita con la sierra la espina de un pez.

[312] *Cf.* Ov., *loc. cit.*; Hyg., *loc. cit.*, y D. S., IV. lxxvii. 5.

[313] Así en Apollod., III. xv. 9.

[314] Se menciona que fue Eurípides, en su obra perdida *Las cretenses*, el primero en hablar de tal vaca. *Cf.* Apolodoro, *Biblioteca*, p. 135 nota 15.

[315] Serv., *Ad Georg.*, VI. 46: *crimen dementiae sua publicavit.*

ponía en duda la cópula animal y más aún el nacimiento biforme, Palefato hace un interesante resumen de ello.[316] La corriente historicista del mito, nacida entre los propios helenos, comenzó a racionalizar el mito de Pasifae diciendo que se trataba del engaño de la reina con Tauro, un general y estratega de Asterio que era una especie de "enemigo político" de Minos, por lo que recurrió a seducir a la reina y que era éste apodado "rey Minotauro de Creta"[317] o que la reina dio a luz gemelos, uno hijo de Minos y otro de Tauro, pero que se confundieron en el mito y se les hizo una criatura de doble: Mino-Tauro.[318]

Pero el mito común y colorido dirá que Pasifae daría a luz un pequeño híbrido de bóvido y humano y existe un fragmento de vasija, hermosa manufactura que la muestra con su pequeño monstruo en el regazo. Las fuentes antiguas gustan de señalar con detalle siempre que la criatura era una mezcla de bóvido y humano, poseyendo hasta los hombrs figura taurina y el resto de hombre,[319] criatura teratomórfica única,[320] contra natura, como lo llama Frontón.[321] Isócrates alega que la fuerza descomunal del Minotauro es equivalente a la fusión de ambos cuerpos y Calímaco añade que tenía un carácter feroz. El monstruoso bebé recibió el nombre de Asterio[322] quizá en recuerdo del antiguo mo-

[316] PALAEPH., 2.

[317] SCHOL. AD LYC., 1299. Para Tauro, *cf.* también PLU., *Thes.*, 19.

[318] SERV., *Ad Aen.*, VI. 4. Pausanias (I. xxiv. 1) al revisar las estatuas del Partenón y reconocer la de Teseo y el Minotauro, hombre o bestia, como se cuestiona el periegeta, no deja de afirmar que monstruos como tal y aún más asombrosos en sus propios días daban a luz las mujeres. Es difícil saber si el autor escribe aquí con un toque de ironía y haciendo referencia a algún caso concreto o a una clase de hombres que por sus acciones fueran más bestias que humanos o si, por el contrario, hiciera referencia a nacimientos extraordinarios que en la antigüedad se confundieran con "monstruos".

[319] Citando a Eurípides, Plutarco (*Thes.*, 15), Isócrates (X. 27), Accio, según cita de Macrobio (VI. v. 14), Calímaco (*Del.*, 310-311), Ovidio (*Her.*, X. 127), Diódoro de Sicilia (IV. lxxvii. 3-4), el pseudo-Apolodoro (III. i. 3) y hasta el escolio a Licofrón (SCHOL. AD LYC., 653).

[320] Sólo la fantasía de Luciano hablará de una raza de Minotauros, los bucéfalos. LUCIANUS, *VH*, II. 44.

[321] FRONTO, *De Diff.*, 520.

[322] PAUS., II. xxxi. 1 y APOLLOD., III. i. 3.

narca de la isla que recibió a la amante del toro. Por las frases de Ovidio entenderíamos que Minos ocultó el adulterio de Pasifae y Asterio creció en el palacio hasta que su presencia declaraba el pecado materno y la criatura biforme resultaba peligrosa, por lo que decide encerrarlo en lo que el poeta llama "ciegos techos y multíplice casa", el laberinto.[323]

Alguna leyenda había de que Dédalo, luego de que fabricara la funesta vaca y la reina diera a luz a su retorcido vástago, temeroso de la ira de Minos, huyó de la isla con ayuda de la Pasifae, o bien de que ésta lo escondió de la cólera de su marido y para lograr escapar de Creta, Dédalo se frabricó un par de alas para remontar los aires;[324] pero el mito más difundido era más complicado. Se habla de un oráculo que advierte a Minos, quizá de la naturaleza terrible del Minotauro que luego es presentado como antropófago, por lo que decide mantenerlo bajo vigilancia y cautivo, para lo que encarga a Dédalo un edificio adecuado para contener a tan terrorífico monstruo. Idea el ateniense un recinto de complicados ambages del que no se pudiera escapar por las sinuosidades que ocultaban la salida, confundiendo al viandante que lo sorteara, hazaña imposible que mantendría preso al ahora Minotauro.[325] Claudiano lo denomina "laberinto gortinio", por lo que se sospecharía fuera precisamente en la comarca de Gortina donde se encontrara, pero tal vez sólo fuera metonimia para la isla de Creta.[326]

El laberinto se ha idealizado como un edificio de estrechos senderos y complicados giros que tuvieran como función la de lograr el extravío de quien intenta atravesarlo, creación *ex profeso* de paredes tortuosas, recinto elevado por mano humana.[327] Incluso, por la frase ovidiana de "ciegos techos" (caecis... tectis)[328] se entendería fuera un recinto sellado incluso en su parte superior y no como nuestros laberintos modernos

[323] Ov., *Met.*, VIII. 155-158.

[324] D. S., IV. lxxvii. 5 y 7-8, respectivamente.

[325] Diódoro de Sicilia (IV. lxxvii. 4) aclara sospechosamente que la salida era difícil de descubrir "para los inexpertos".

[326] Claud., *VI Cons. Hon.*, 28.

[327] *Cf.* por ejemplo, Serv., *Ad Aen.*, *V.* 588.

[328] Ov., *Met.*, *VIII.* 158.

normalmente a cielo abierto. La palabra "laberinto" procede de un término pregriego que aún no puede descifrarse por completo, el sufijo -ινθος, así lo prueba. Se ha considerado la posibilidad de que el primer miembro refiera a un término (λαβρύς) lidio que corresponde a la πέλεκυς o "hacha doble", por lo que sería su significado algo así como "casa del hacha doble" y referir a esta arma como símbolo del poder en la isla y ser así el laberinto otra forma de llamar al palacio cretense y bien puede el plano de tal construcción con complicados recovecos dar crédito a esta hipótesis. Por las inscripciones se conoce a un dios cario llamado Δαβρύνδος "Dábrindo" y hay quien alude a una posible conexión, pero otros sugieren se vinculara con el término griego λαύρα, "corredor o pasillo".[329] Se ha afirmado, más por estas etimologías modernas que por las fuentes antiguas, que el laberinto fuera originariamente el palacio del crentese Minos y allí se albergara al Minotauro y del cual escaparía Teseo igualmente.[330]

Fue igualmente producto de la especulación posterior que se comenzó a imaginar el laberinto como un cruce de caminos, algunos callejones sin salida, cuyo objetivo fuera alcanzar el centro donde, cual una tela de araña, se encontraba el Minotauro; empero, la semejanza no era exacta, pues el laberinto carece de la simetría de la obra del arácnido, ya que su esencia es diferente: el laberinto circunscribe un espacio pequeño del enredo más complejo de senderos los cuales buscan retrasar la llegada del viajero al centro deseado; el laberinto comienza a simbolizar, esto sí desde antiguo, una especie de entrada sinuosa a otra realidad, ello porque ya Virgilio lo presenta en la puerta del antro de la Sibila de Cumas que habrá de conducirlo al Más Allá.[331]

Para la simbología moderna, el laberinto representa un viaje iniciático y para ello se apoya en figuras laberínticas que se encuentran en

[329] *Cf.* BEEKES, Etymological Dictionary..., *s. v.* λαβύρινθος.

[330] *Cf.* por ejemplo J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, *s. v.* Laberinto.

[331] VERG., *Aen.*, VI. 27. Empero, habría que agregar que el templo que antecede a la gruta de la profetisa se halla decorado con la historia toda del Minotauro, como obra que era de Dédalo y consagrada a Apolo heleno.

tierras tan lejanas como China o India, esta última con la forma de la mandala y su aspecto laberíntico,pero también más propias del entorno mediterráneo como lo fueron Egipto y Asia Menor.[332] El sentido iniciático lo han querido corroborar en la "danza de las grullas" que el mito heleno remitía como creación de un Teseo que había logrado evadirse de la mortal faena y salir victorioso y transformado de tal prueba a su habilidad, como tendremos oportunidad de examinar más adelante. El laberinto es una imagen harto adecuada de la interioridad, una suerte de santuario propio y oculto donde reside lo más misterioso de la persona humana, religiosamente incluso concebida como recinto del alma y la gracia divina, de ahí los laberintos en las catedrales. La transformación del "yo" se opera en el centro del laberinto y se afirma a luz del fin de ese viaje de retorno, de regreso de ese pasjae de tinieblas, marca de victoria de lo espiritual sobre lo material, de lo eterno sobre lo perecedero, del instinto sobre la violencia ciega, de Teseo sobre el Minotauro.

Algo de ello puede hallarse en el seno del mito que he de narrar, pero lo cierto es que en tales ideas se encuentra ya un bagaje multicultural y no sólo una evocación grecorromana. Las fuentes antiguas hacen referencia a una posible caverna montañosa o, al menos, a una inspiración natural para la obra dedálica. Ovidio, al describir poéticamente el laberinto, lo compara con el río Menadro en su continuo viaje por la región asiática en giros y contragiros de su corriente;[333] el laberinto puede verse como una combinación de dos elementos: la espiral y la trenza, la primera evocando un perpetuo devenir, incluso sin término y muy acorde con la idea del río cuyas aguas se confundirían con las del mar en un ciclo eterno de fluir y refluir; la trenza, por su parte, repre-

[332] Así, *cf.* J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit., s. v.* Laberinto y R. Beekes y L. van Beek, *op. cit., s. v.* **λαβύρινθος.** Diódoro de Sicilia y su afán racionalista nos cuenta que el laberinto cretense hacía referencia a una obra egipcia del farón Mendes o Marro (quizá Meris identificado con Amenemhet III), cuya única hazaña fue la construcción de gran magnitud de una tumba laberíntica, de la que no hay traza en Egipto a pesar de los dichos del historiador griego. Asegura el siciliano que Dédalo copió ese plano para su edificio en Creta. *Cf.* D. S., I. lxi. 1-4.

[333] Ov., *Met.*, VIII. 159-168.

sentaría el perpetuo retorno. Pareciera que el vate sugiriera dicha inspiración por parte del sumo arquitecto, siendo el agua un elemento de transformación lo mismo que de temor al ser entrada a otros mundos.

Empero, mejor que dicha sugerencia, están las fuentes, tardías si bien, que señalan el laberinto era una cueva de sinuosas oquedades, un trazado complejo que se halla en estado natural en grutas prehistóricas que fueron mágicas para los primeros humanos.[334] La conocida como Etimología Magna cuenta lo siguiente: En la isla de Creta hay un monte en el cual existe una gruta cavernosa, difícil para el descenso, áspera para el ascenso; en ella, se dice, el Minotauro habitaba.[335] Corresponde a lo que Eustacio denomina igualmente una gruta profunda (σπήλαιον) debajo del suelo cretense y dotada de muchos recovecos, mismos que serían la razón de que Estacio llamara a dicha caverna "ventosa".[336]

Así, remitiéndose únicamente a los datos antiguos, el laberinto fue quizá una cueva ya subterránea, ya montañosa que, entenderíamos, Dédalo descubre o adapta como prisión del Minotauro; una cueva de tan complicado acceso que dejaría perdido por siempre al monstruo en sus entrañas y con él a todos los que se atrevieran a entrar en el ahora "laberinto": El mal acarreado desde el insulto a Poseidón parecía conjurado en tan recóndita construcción.

La historia del Minotauro se enredó con la Atenas de la siguiente manera. El rey Egeo, luego de su regreso de Delfos a donde fue a consultar el oráculo de Apolo para averiguar por qué no engendraba un hijo, esto porque se hallaba acuciado por sus sobrinos que aspiraban al trono sin heredero; paró en Trezén en el Peloponeso para consultar al sabio monarca de la región de nombre Piteo quien, al escuchar la oscura profecía de la pitia: "no destapes el odre hasta llegar a Atenas", supuso se refería a que Egeo no debía tener relaciones sexuales antes de arribar a su patria y deseando que su única hija, la princesa Etra, tuviera un hijo real, embriagó al monarca y lo acercó a Etra, la cual, contaban las malas

[334] Al respecto, *cf.* J. Chevalier y A. Gheerbrant, *loc. cit.*

[335] EM, *s. v.* λαβύρινθος.

[336] EUST., *Ad Od.*, I. 421 y STAT., *Theb.*, 667-668.

lenguas, ya no era virgen pues había tenido relaciones con Poseidón e incluso se hallaba preñada por él, lo que dejaría a Egeo más bien como un remedio a la deshonra de la muchacha, y el oráculo a la referencia de que no debía embriagarse antes de regresar a Atenas.

Antes de partir, Egeo, sabedor de que podría haber engendrado un hijo, conminó a Etra para que, de parir un varón, lo enviara a Atenas cuando ya fuera un hombre, y como muestra de su ascendencia, llevara una espada que el rey dejaba bajo una pesada roca. A su regreso de tan extraña aventura, Egeo instituyó las Panateneas, fiestas en honor de la diosa patrona de la ciudad, Atena y parte importante de tales festividades eran unas competencias atléticas donde la máxima era el pentatlón, exhaustiva prueba que incluía la carrera, el salto de longitud, el lanzamiento de jabalina, el lanzamiento de disco y la lucha. Proveniente de Creta arribó a Atenas el príncipe Androgeo con el ánimo de participar en tan renombrada festividad. Según dicho del historiador Diódoro, Androgeo se hizo amigo y partidario de los Palantiadas, los incómodos sobrinos de Egeo, razón por la que Egeo desconfiaba del extranjero.[337] Androgeo venció en el pentatlón o incluso venció a todos en todas las pruebas.[338]

El que un campeón como Androgeo fuera amigo de los Palantiadas podría favorecer la campaña de éstos contra Egeo y por ello decidió perderlo. Alguna fuente señalaba que lo había enviado a cazar al furioso toro de Maratón, que no era otro que el propio "padre" del Minotauro, a aquel Heracles lo había traído a Grecia como parte de uno de sus famosos trabajos y luego, por orden de Euristeo, lo había liberado en Peloponeso; la bestia había cruzado el istmo de Corinto y llegado a las tierras áticas del norte que ahora le daban nombre.[339] Empero, podría tratarse de una confusión con la más conocida versión de que dicho

[337] D. S., I. lx. 4-5 y también IV. lx. 4-5.

[338] Que venció en el pentatlón, lo cuentan Eustacio y Zenobio (EUST., *Ad. Od.*, I. 421 y ZEN., *Epitome collectio Lucilli Tarrhaei et Didymi*, IV. vi. 1); en todas las pruebas lo cuenta el ps-Apolodoro (III. xv. 7).

[339] *Cf.* APOLLOD., III. xv. 7.

"torero" sería el propio Teseo quien terminó por sacrificar al animal a Apolo o bien a Atena. Según la versión más común, Androgeo partió de Atenas con dirección a Tebas para participar en los juegos fúnebres en honor de Layo y en Énoe, localidad a medias entre una ciudad y otra, fue emboscado y muerto, ya por nativos enviados por el rey Egeo, ya por sus rivales en la competencia que lo asesinaron por envidia.[340]

Según la versión que nos ofrece Eustacio, la calamidad divina por tan impío acto no se hizo esperar y Atenas se vio obligada, entenderíamos por un oráculo, a enviar como pago a la muerte del joven príncipe siete jóvenes y siete doncellas escogidas por sorteo, como pasto del Minotauro.[341] Pero el mito más común señalaba que ello se debió a la intervención de un enfurecido Minos. El rey se hallaba en la isla de Paros (parte de su dominio del mar del que hablaré en un momento), allí sacrificaba en honor de las Cárites, las gracias divinas que otorgan los dones celestes a los humanos, y al enterarse de la muerte de su hijo, el rey arrojó su corona y ordenó silencio a la música de flautas que amenizaban el acto sacro; empero, concluyó el sacrificio y desde entonces en la isla así se celebraba a las diosas.[342]

Cuenta el historiador Diódoro de Sicilia que Minos marchó a Atenas para solicitar justicia por la muerte de su hijo Androgeo, pero no fue atendido por nadie y ello lo movió a emprender la guerra, rogando al propio tiempo a su padre Zeus enviara sobre la Grecia toda sequía y hambre... el dios escuchó su petición. Esos males azotaron la Hélade entera y la mayoría de las ciudades, luego de recurrir al oráculo, supieron que debían suplicar la intervención de Eaco, rey de Egina, y a ruegos de éste, también hijo de Zeus, la maldición cesó en todos lados, salvo en Atenas. Fue entonces que el oráculo señaló satisfacieran a Minos de la manera en que se ha señalado y terminaron así tanto la guerra como la peste.[343]

[340] *Cf.* D. S., L. lx. 4-5 y APOLLOD., III. xv. 7, respectivamente.

[341] EUST., *Ad Od.*, I. 421.

[342] APOLLOD., III. xv. 7.

[343] D. S., IV. lxi. 1.

Los mitos, más detallados, cuentan un episiodio bélico particular. Aliada de Atenas en su lucha contra Creta era la ciudad vecina de Mégara, a la sazón gobernada por Niso, hijo de Pandión y por tanto emparentado con Atenas como descendiente de la casa real.[344] El rey poseía en medio de la cabeza un rizo color púrpura del cual, contaban, dependía su vida. Minos decidió primero derrotar a esta aliada y luego emprender su conquista del Ática. Mégara pidió ayuda a su también vecina Onquesto y su rey, Megareo, habría de caer en la trifulca,[345] pero aun así Minos no lograba vencer. Pero he aquí que se enamoró locamente de él, Escila, hija de Niso y engañada por falsas promesas de amor,[346] arrancó el purpurino rizo paterno y el rey murió como se tenía profetizado. Minos pudo tomar entonces la ciudad y arrasar con el palacio, tomó a Escila y publicando su traición, la ató por los pies a la popa de su barco y la sumergió hasta ahogarla.[347] Otras fuentes mencionan el abandono del ingrato amante, la desesperación de Escila y su suicidio arrojándose al mar, pero alcanzando la piedad de los dioses que la convirtieron en la misteriosa ave zambullidora, el "ciris".[348]

A pesar de este éxito ante Mégara, Atenas resistía ferozmente los ataques cretenses y Minos recurrió nuevamente a Zeus, quien, consentidor, hizo caer sobre la polis hambre y peste. Un antiguo oráculo mencionaba la salvación de la ciudad por medio del sacrificio de las

[344] Se trata de Pandión II, biznieto de un primer Pandión, e hijo de Cécrope II y Metiadusa. Como sucesor de su padre fue el octavo rey de Atenas, pero fue expulsado del trono por sus primos, los hijos de Metión, y éste huyó al territorio vecino de Mégara donde fue acogido por el rey Pilas quien lo desposó a su hija Pilia, cuando el propio Pilas tuvo que abandonar la ciudad, pues mató a su tío y hubo de refugiarse en el Peloponeso donde funda la ciudad de Pilos; Pandión subió al poder y tuvo con su esposa cuatro hijos, entre ellos Egeo y Nisias.

[345] Hijo de Énope y Poseidón o de Apolo, tuvo varios hijos entre los que se destaca Hipómenes, quien alcanzaría la mano de la arisca Atalanta. Onquesto era una ciudad de Beocia.

[346] Según Esquilo (*Ch.*, 612-622), mediaron sobornos para la joven.

[347] Apollod., iii. xv. 8.

[348] Prop., iii. xix. 21-26; Hyg., *F.*, 198 y Paus., i. xix. 4.

hijas del lacedemonio Jacinto,[349] a la sazón avecindado en Atenas. Señala Apolodoro que sobre la tumba del "gigante Geresto", se sacrificaron las jóvenes Jacíntidas,[350] pero todo fue en vano, por lo que entonces enviaron emisarios a Minos para que pusiera sus condiciones para aceptar la rendición.[351]

Resentido y despiadado, Minos ordenó que cada año, o cada nueve de ellos en otras versiones, le fueran entregados siete varones y siete doncellas para enviarlos a Creta como pasto del Minotauro. Las fuentes varían no sólo en el número de años que mediaba entre cada envío, sino también en cómo se realizaba la designación; a veces el propio Minos asistía a la ciudad y cobraba el tributo sangriento, en otras los elegían por sorteo entre los padres con hijos e hijas adolescentes, a veces son miembros de las mejores familias áticas, en otras se entiende eran los de todos los ciudadanos. Atenas se hallaba indispuesta con Egeo a quien culpaban de todo aquello y no sin razón, atendiendo a la variante que lo muestra como autor intelectual del asesinato de Androgeo, y la situación empeoraría cuando el rey acogiera como su hijo y sucesor a un bastardo venido del extranjero.

Etra, princesa de Trezén, como llevo dicho, quedó embarazada de Egeo y parió un hijo, quien desde muy joven dio muestras de su carácter decidido y valiente, cuando en una visita de Heracles al reino, dejó abandonada la piel del león de Nemea en una habitación del palacio y al entrar el niño y sus compañeros y contemplar a la supuesta fiera, todos con excepción de él, salieron huyendo. El chiquillo tomó un mazo y comenzó a golpear al supuesto león, ante la admiración de un Heracles que reconoció su valor y se convirtió desde ese momento en el "héroe" de Teseo, el nombre del muchachito.

[349] Éste parece diferente del también lacedomonio Jacinto amado por Apolo (*cf.* P. Grimal, *op. cit., s. v.* Hiacinto).

[350] De nombres Anteide, Egleide, Litea y Ortea (*cf.* APOLLOD., III. XV. 7-9).

[351] Isócrates, quizá para no mostrar a tal guisa derrotado a su pueblo ateniense, señala que la condición fue establecida por el oráculo mismo, pero lo común es que fuera Minos quien lo dictaminara (*cf.* ISOC., X. 27).

Cuando cumplió los dieciséis años, su madre le contó de quién era hijo y a qué reino podía aspirar, así como la condición que su padre dejó para reconocerlo: la espada salvaguardada bajo la piedra. Sin dilación fue por el arma paterna y decidió marchar a Atenas por tierra, aunque su abuelo y madre lo instaban a hacerlo por mar para evitar así a los ladrones y asesinos que rondaban los caminos del istmo de Corinto y las tierras áticas, envalentonados todos ellos porque Heracles estaba lejos en tierras asiáticas. Las hazañas de Teseo fueron memorables en aquellas tierras[352] y le alcanzaron una fama que lo precedía, por lo que al momento de llegar a Atenas ya era objeto de recelo de la "reina" de la ciudad, Medea.

La hechicera había llegado a aquellas tierras como fugitiva de Corinto, donde había ya causado grandes desgracias en su justa cólera contra su traicionero consorte Jasón.[353] Egeo alguna vez, camino a Atenas y luego de su visita a Trezén, había sido seducido por la mujer quien le arrancó la promesa de darle asilo, misma que le hizo cumplir cuando llegó errante y pronto supo ganarse la confianza del monarca ateniense a quien, alguna fuente lo hacía padre de su hijo Medo. Atenas no se hallaba muy conforme con una pseudo-reina bruja y extranjera, pero toleraban la situación por los empeños de Egeo de mantenerla junto a él como consejera. Fue precisamente Medea quien le advirtió de aquel héroe que arribaba a sus dominios y lo convenció de matarlo, dejando el envejecido rey que ella dispusiera todo. Primero trató de deshacerse de él enviándolo a dar cacería al funesto toro de Maratón, pero la bestia fue derrotada por el muchacho que terminó sacrificándolo a Apolo o a Atena; por ello fue que Medea planeó un banquete y decidió envenenarlo, confiando a Egeo cómo lo haría. Ya en el banquete, cuando

[352] Para una referencia abreviada, pero minuciosa de las mismas, pueden consultarse: (P. Grimal, *op. cit., s. v.* Teseo; A. Ruiz de Elvira, *op. cit.*, pp. 358-359 y Antonio López Eire y Ma. del Henar Velasco López, *La mitología griega: lenguaje de dioses y hombres*, pp. 651-653). Para una información más completa (*cf.* PLUTARCO, "Teseo" en *Vidas Paralelas*, vol. I).

[353] *Cf.* P. Grimal, *op. cit., s. v.* Medea.

Medea preparó la copa asesina, Teseo sacó la espada que había obtenido bajo la piedra en Trezén y cortó un trozo de carne. Egeo reconoció de inmediato su espada y arrancó de los labios de su hijo la envenenada poción. Medea, sabedora de quién era Teseo y de que su ardid había sido descubierto, tomó a su hijo y desapareció de Atenas en medio de una nube mágica.[354]

Plutarco en la biografía que ofrece del héroe nos asegura que los atenienses no se hallaban bien dispuestos con su monarca, no sólo por el asunto del tributo a Creta, sino porque Egeo se hallaba libre de éste, pues ese hijo que se había agenciado, un heredero extranjero y bastardo, ya no era una víctima viable para el maldito Minotauro.[355]

Dos veces había sido enviado a Creta el funesto tributo humano[356] y ya prepara el tercero de los escalofriantes sorteos, cuando Teseo, teniendo por justos los reclamos de los ciudadanos, se presentó voluntariamente para marchar a Creta,[357] alcanzando con ello la admiración popular y ni las súplicas paternas pudieron convencerlo de no aventurarse a tan funesto destino. Dice un entusiasmado y patriótico Isócrates: "Teseo, al ver cómo eran llevados y escoltados delante del pueblo entero hacia una muerte injusta y evidente, y que eran llorados aún vivos, se indignó tanto que pensó que era preferible morir antes que vivir gobernando una ciudad obligada por sus enemigos a pagar un tributo lamentable".[358]

Celebrado el sorteo o luego de haberse presentado voluntariamente a él, Teseo decidió cumplir con la hiketería, una ofrenda a Apolo en su

[354] Para el destino final de ambos (P. Grimal, *op. cit.*, *s. v.* Medea y Medo).

[355] PLU., *Thes.*, 17.

[356] De acuerdo con las variantes, sería a dos años de la muerte de Androgeo o bien, si fuera cada nueve, sería un total de dieciocho años los transcurridos, con lo cual se situaría la muerte del cretense y la guerra con Atenas, unos años antes de la partida de Egeo a Delfos para saber sobre su aparente esterilidad (*cf.* OV., *Met.*, VIII. 170, D. S., IV. lxi. 1; APOLLOD., *Epit.*, I. 7 y SERV., *Ad Aen.*, VI. 14. Plutarco (*Thes.*, 15) parece aludir a que habían enviado por nueve años la cuota anual de jóvenes atenienses.

[357] Así, por ejemplo, Catulo (LXIV. 81-83).

[358] ISOC., X. 27. (Trad. de Juan Manuel Guzmán Medina).

santuario ateniense del Delfinio. La citada ofrenda consistía en asistir al templo con una rama de olivo sagrado en la mano y coronado de blanca lana.[359] Apolo, complacido con el gesto, le reveló debía invocar a Afrodita como compañera de viaje y sacrificar a ella, por lo que el joven siguió el divino consejo y en la playa donde la nave aguardaba al malhadado grupo de muchachos, sacrificó a Afrodita una cabra que, al punto, se convirtió en macho, de ahí que se llamara luego Egitragia (cabra-macho cabrío) a la diosa. Era un 6 de Muniquio (marzo-abril) y desde entonces las atenienses celebran bajando al Delfinio para rogar también a Ártemis Muniquia.[360]

Según la versión de que fuera el mismo Minos quien acudiera a Atenas para el ignominioso sorteo,[361] se dice entonces que el rey eligió como primero al príncipe Teseo, ordenando que incluso fueran los atenienses quienes proveyeran la nave, pero también aclarando que sólo terminaría el tributo con la muerte del Minotauro, señalamiento que podría haber incitado al joven heredero. Los atenienses no sabían navegar a mar abierto, por lo que, contaba Filócoro, en Salamina habían tomado como comandante de la nave a Nausítoo[362] y como jefe de proa a Feacio. Ante la esperanza de que Teseo pudiera dar muerte al Minotauro, Egeo le entregó una vela blanca que sustituyera la negra que portaba el navío como señal de luto, si es que regresaba con bien de la travesía.[363] Entre los jóvenes sorteados resultaron Menestes, hijo

[359] Según Eustacio (*Ad Il.*, IV. 666), el ruego a Apolo se realizaría en la isla de Delos y luego de haber sorteado una tormenta; coronado de olivo, Teseo suplica al dios que, si consigue matar al Minotauro y se salva, sacrificará a Apolo (*cf.* también MACR., I. xvii. 21).

[360] PLU., *Thes.*, 18. Pareciera que la fiesta se dirigiera entonces a Ártemis y no a Afrodita, tal vez porque estamos ante una antigua tradición relacionada ahora con la nueva leyenda, en un periodo anterior Ártemis, como diosa migrada de Asia Menor, pudo tener atributos de fertilidad e incluir cierto sentido de "diosa del amor o de las relaciones sexuales". Más adelante mencionaré otro templo a Ártemis consagrado por Teseo para agradecerle por su ayuda en la travesía. Al respecto (*cf.* PAUS., II. xxxi. 1).

[361] Plutarco (*Thes.*, 17) cita a Helánico.

[362] Al parecer diferente del famoso navegante hijo de Poseidón y también del hijo de Odiseo, por supuesto. (*Cf.* P. Grimal, *op. cit.*, *s. v.* Nausítoo).

[363] PLU., *Thes.*, 17 (*cf.* también HYG., *F.*, 41; D. S., IV. lxi. 4; PAUS., I. xx. 5; APOLLOD., *Epit.*, I. 7 y SERV., *Ad Aen.*, III. 74). En Simónides (*Fr.*, 550= PLU., *loc. cit.*) la vela con que debe

de Esciros,[364] y Peribea o Eribea, hija del rey Alcatoo de Mégara y quien después sería la consorte de Telamón.[365] Minos, siempre lascivo, decidió violar a Peribea, pero la joven fue defendida por Teseo caballerosamente y ello dio origen a una serie de reclamos entre ambos hombres que terminó por mencionar sus correspondientes orígenes divinos, uno como hijo de Zeus y el otro de Poseidón, aunque con ello demeritara la ascendencia de Teseo para el trono de Atenas, supondríamos.[366]

Minos, para probar su dicho, ruega a Zeus que truene y relampagueé, y de nuevo aquél concede y hacer sonar sus furiosos rayos en lo alto; altivo, Minos arroja uno de sus anillos al mar y conmina a Teseo a probar que es hijo de Poseidón, rescatándolo de las ondas. El héroe se arroja por la popa y es acogido por delfines que lo llevan a la presencia de Anfitrite, o bien de Tetis, la cual no sólo le regresa el anillo, sino además una divina corona que alguna vez forjó Hesfesto como un obsequio, para que le fuera entregado por Afrodita, lo revistió de púrpura y lo hizo surgir del mar completamente seco.[367]

Arribando a Creta,[368] Afrodita parece cumplir su papel de auxiliadora y logra que Ariadna,[369] hija de Minos y Pasifae, se enamore perdidamente

sustituir la blanca es de color púrpura y en Catulo (LXIV. 225 y 243) la vela de la nave es una "teñida" que debe sustituir por una blanca si todo ha salido bien.

[364] *Cf.* PLU., *Thes.*, 17.

[365] Hijo del rey Eaco de Egina y que, luego de haber asesinado en complicidad con su hermano Peleo a su hermanastro, fue expulsado por su padre y se refugió en Salamina.

[366] Los semidioses suelen ser figuras importantes en los mitos más arcaicos, Teseo, una figura más bien reciente de la mitología griega, con ello alcanzaba cierta categoría superior. Podríamos suponer que Pítaco trató de ocultar el embarazo divino de su hija, haciendo creer al rey ateniense que el hijo era suyo.

[367] *Cf.* B., XVI. 1 y ss., HYG., *Astr.*, II. 5 y PAUS., I. XVII. 2.

[368] Para Higino (*F.*, 38) el laberinto estaría en Cnosso.

[369] La princesa bien pudo tener algún tipo de sacerdocio a la diosa, a la que se podría identificar con la "Diosa de las palomas" en Creta, ello porque se cuenta que Ariadna entregará a Teseo una estatua de la deidad, el Afrodisíon, y éste la consagrará en Delos a su regreso (*cf.* PLU., *Thes.*, 21).

de Teseo.[370] Las fuentes no abundan en ello, pero supondríamos alguna reunión secreta entre ambos y la consecuente súplica de Ariadna para que, al partir, Teseo la lleve con él y la despose, a lo que el joven acepta y jura lo hará. Quizá, como señala Pausanias, la hazaña más peligrosa no era matar a la bestia, sino poder escapar del retorcido laberinto;[371] de tal suerte y merced a los buenos oficios de Ariadna, Teseo se entrevista con su paisano Dédalo y éste le indica cómo escapar del laberinto, empleando para ello un hilo conductor, un ovillo cuya punta debe atar al gozne (ζυγόν) de lo alto de la puerta. Deshebrándolo, debe alcanzar el centro del laberinto donde yace la bestia humanoide, si bien, de atraparlo, debe también ofrendar los pelos de su testuz a Poseidón.[372]

La noción de un Minotauro como carnívoro y, más aún, antropófago, no es clara antes del periodo imperial con Catulo quien implica que los jóvenes y las doncellas eran vianda del monstruoso ser, y a él después lo seguirán otros autores como Ovidio o Diódoro;[373] no obstante, Plutarco, erudito serio e investigador concienzudo, prefiere establecer una versión menos sangrienta y señalar que los jóvenes se perdían en el laberinto dando vueltas en sus pasillos interminables y al no encontrar salida, morían[374] quizá de inanición.

A la manera de Perseo, parece que en alguna versión antigua Teseo encontraba dormido al Minotauro;[375] empero, la más común establece que, al tener prohibida la entrada con arma alguna,[376] Teseo daría muerte al

[370] *Cf.* CAT., LXIV. 86-95. Eustacio (*Ad Od.*, I. 421) prefiere suponer que fue una mera casualidad que ello ocurriera.

[371] PAUS., II. XXXI. 1.

[372] SCHOL. AD HOM., *Od.*, XI. 322 y EUST., *Ad Od.*, I. 421.

[373] CAT., 64 v. 79; OV., *Met.*, VIII. 170 y D. S., IV. lxxvii. 4. Más adelante también lo reporta Servio, comentarista de Virigilio: SERV., *Ad Aen.*, III. 74 y IV. 14.

[374] PLU., *Thes.*, 15. Más adelante (16 y 19) el mismo autor expone las versiones presentadas como historias de que tales jóvenes eran esclavizados en Creta y por ello Teseo movió guerra contra la isla.

[375] PHERECYD., 3F 148.

[376] Ovidio (*Her.*, X. 101-102) señala sin embargo el uso de una clava, si bien no de coraza alguna.

Minotauro a puñetazos. La criatura, por su naturaleza bovina, embistió al héroe,[377] pero éste supo torearlo y cuenta Eustacio, única fuente que abunda al respecto: "torciendo el peludo cuello/ del combativo toro, y en torno atándolo/ con uno y otro brazo y recia mano,/ aparta el rostro de un lado a otro de los cuernos".[378] Para este vate latino incluso supondríamos la contienda fuera una especie de espectáculo público, pues nos refiere a una Ariadna que palidece al observar el encuentro.

Para la mayoría de las fuentes antiguas, sin embargo, Teseo estaba dentro del laberinto techado y por ello, para salir, hubo de recoger el hilo que le había permitido encontrar el centro del edificio y así pudo escapar del recinto seguido de los jóvenes y las doncellas. Era de noche, como aclaran algunos,[379] y los atenienses pudieron huir llevándose con ellos a la princesa Ariadna; el poeta mitólografo Ferécides aseveraba que destruyó los cascos de las naves cretenses, para impedir que lo siguieran.[380]

Ariadna huye con su amado, pero se lleva consigo una estatua de Afrodita conocida como Afrodisíon, lo que debería resonar a cierto adminiculo de amor erótico, de talismán amoroso; entendemos que este xoanon o figura de madera y sacra por sí misma, era coronado de flores y se le ofrendaba una danza en torno suyo y de su altar al son de la cítara.[381] Esta fiesta fue reproducida por Teseo en la isla de Delos,

[377] Así en Ovidio (*Her.*, X. 107-108).

[378] STAT., *Theb.*, 668-6671.

[379] *Cf.* EUST., *Ad Od.*, I. 421 y SCHOL. AD HOM., *Od.*, XI. 322.

[380] *Apud* PLU., *Thes.*, 19. Es también Plutarco quien nos añade una versión racionalizada del mito al contar que, según un tal Demón, Teseo mató más bien a Tauro, un general de Minos, durante la refriega de huida. Del tal Tauro, Filócoro añadía que era propiamente el terrible guerrero al que se enfrentó Teseo. Según el autor, en Creta había un certamen de lucha y en él participaba Teseo, casi como si se resarciera con ello la memoria de Androgeo, y solicita que su rival sea precisamente ese Tauro que le era odioso a Minos por su carácter y por sospechar que era amante de su esposa. Vencido por Teseo y así humillado, ello le granjeó el beneplácito del monarca que lo dejó partir e incluso con su hija Ariadna que se enamora de él luego de verlo tan aguerrido en la competencia.

[381] CALL., *Del.*, 306-315.

donde arriba en su huida, y bailaron en torno al altar de cuernos, el Ceraton, imitando los giros del laberinto, danza que los delios llamaron "grulla". Para darle tono más heroico, se añade que Teseo celebró también competencias atléticas y el premio fue una capa de púrpura.[382]

Pero Teseo, como Jasón, habría de pagar mal el auxilio de Ariadna y la abandonó en la isla de Naxos, decían los antiguos por expreso requerimiento de Dioniso que estaba enamorado de ella y de una Atena a guisa de celestina que ordena a Teseo deje a la hija de Minos. El dios entonces le ofrece matrimonio y una hermosa corona, obra de Hefesto, que coloca en el cielo en la constelación de ese nombre como señal de su sincera pasión. Ariadna sería raptada por Dioniso y llevada a Lemnos donde la haría madre de Toante, Enopio, Estáfilo y Pepareto.[383]

Teseo siguió su viaje de regreso, pero olvidó cambiar las velas negras de nefasto anuncio, por la blanca que le diera su padre; el anciano, que atisbaba desde lo alto de la Acrópolis acechando el mar con la esperanza de ver tornar a su hijo, al distinguir esas negras velas, se arrojó de lo alto estrellándose en las rocas, el mar que vigilaba fue desde entonces llamado como él: Egeo. Teseo fue declarado rey de Atenas, luego de celebrar fastuosos funerales en honor de su padre, cumplió también su promesa a Apolo botando anualmente la misma nave de su éxito para que navegara a Delos y agradeciera al dios por salvar a los famosos "dos veces siete".[384] Funda un santuario a Ártemis Soteira o Salvadora en su natal Trezén, por traerlo con bien desde Creta[385] y da inicio a su programa de gobierno para Atenas que incluye la fusión de las aldeas en una ciudad, el conocido sinecismo... pero eso es otra historia.

La figura del Minotauro y la hazaña de Teseo hacen eco todavía de esos monstruos en los confines del mundo civilizado a los hay que derrotar, salvo que ahora ese mal de fuera está mucho más cerca, casi

[382] PLU., *Thes.*, 21.
[383] APOLLOD., *Epit.*, I. 9.
[384] *Cf.* PL., *Phdr.*, 58a-b.
[385] PAUS., II. XXXI. 1.

en el interior de la ciudad misma y por ello se le contiene dentro de un edificio que bien podría aludir a la misma ciudad con sus pasillos y vericuetos encontrados, o al palacio mismo como se entendió después, por lo que la posibilidad de la monstruosidad como parte del desarrollo de la civilización es una posibilidad tan cercana que el mito resuelve el hecho con la destrucción de esa criatura de la alteridad.

La monstruosa belleza del mar

La veleidad del mar es símbolo claro de la dinámica de la vida: todo sale del mar y todo vuelve a él, lugar de nacimientos, de transformaciones y renacimientos, estados transitorios entre lo informal y la realidad, ambivalencia e incertidumbre, lugar de la duda y la indecisión, sitio de la vida tanto como de la muerte, puente y frontera. Al mar se le adora y se le sacrifica, pero también se le teme, porque de sus profundidades surgen los monstruos que plagan el universo, imagen de lo subconsciente que es también fuente de corrientes que pueden ser mortales o vivificantes. Desde el mar llegan los pueblos, por el mar se pierden en busca de nuevas tierras que habitar, incluso por el mar se llega al otro mundo, porque el mar es abismo y por ello es el sitio de lo primigenio donde incluso los dioses tienen su principio, porque el mar es también símbolo de las aguas superiores, de la esencia divina: "el océano es el corazón, el conocimiento; la ribera es la gnosis, la concha, el lenguaje y la perla que contiene, la ciencia del corazón, el sentido secreto del lenguaje".[386]

El mar agitado, extensión sin límites, deviene en travesía peligrosa que condiciona el alcance de la orilla, imagen que repercute en las metáforas humanas: "el océano de las pasiones", y el mar se vuelve el dominio de los sentidos y el reino de lo tétrico, porque se llega al fin del mundo y al comienzo de algo totalmente diferente. Es el agua masa indiferenciada que posibilita lo imposible, por ello es germen

[386] J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit., s. v.* Océano.

de los gérmenes, pero también amenaza de la reabsorción, por ello es elemento purificatorio: sumergirse en ella y emerger es disolverse y rebrotar. Siempre el agua será ambivalente porque del hundimiento viene la perdición del ahogado o el renacer del resucitado.

Fuente de juventud, elixir de la vida larga y de la buena salud, remedio universal y filtro de amor, el agua ha sido un elemento mágico y lo ha sido por excelencia, por ello no es extraño que, como asevera Édouard Brasey,[387] haya sido igualmente siempre un elemento femenino y siempre también expresado lo más femeninamente posible: genios dotados de belleza, seducción, amor y fertilidad, pero también capaces de monstrualizarse y ser devoradoras y asesinas, porque el mar es cambio y transformación y nada de lo que lo habita o lo forma es de una sola naturaleza, ni siquiera Afrodita, la nacida de la espuma, "Afrogenia", dejaba de ser una deidad terrible, aunque infinitamente atractiva. El agua es huidiza, ondulante; alternativamente pacífica y colérica; cuando duerme en la superficie, esconde la reverberancia de sus corrientes en el fondo; mugen las olas furiosas agitadas por los vientos, pero bajo aquella agitación yace la muda soledad de lo insondable: madre amante y benévola, puede en segundos volverse erradicadora de la vida bajo la violencia de sus inundaciones, cual la tierra, la mar es también diosa de dos caras, todopoderosa y caprichuda, apasionada y despiadada. Las hadas del agua consagran su existencia al amor, pero asfixian a sus amantes bajo sus ondulantes caricias, los envuelven en sus húmedos besos y los ahogan en su amor abrumante o con su torrente de lágrimas: "el universo propio de los genios femeninos del agua está dominado por la pasión, la sensualidad y el amor, pero se trata de un amor desesperado, siempre doloroso y a menudo fatal".[388]

En Grecia, los espíritus elementales del agua son las ninfas[389] y la naturaleza de éstas es vagamente definida en el arte y en la literatura,

[387] Édouard Brasey, *Sirenas y ondinas. El universo feérico III*, p. 11.

[388] *Ibid.*, p. 12.

[389] *Idem. Cf.* también José Carlos Bermejo Becerra y Fátima Díez Platas, *Lecturas del mito griego*, p. 301.

seres flexibles que se adaptan a muchos contextos, circunstancias y cometidos. La multiformidad la expresa, según apunta Fátima Díez Platas,[390] su nombre, concepto vago que más que definir, connota:

> Es raro que el nombre de las Ninfas vaya sólo cuando designa a las diosas en plural. Por regla general, o va acompañado por un epíteto que aporta muchos datos sobre su condición y su papel en el contexto, o bien, lo cual es muy corriente, va acompañado por una aposición u oración de relativo que explica y acota el valor de la palabra, facilitando una identificación positiva del sujeto al que se refiere [...] la forma más general de acotar el significado de la palabra cuando va en el plural, es inidicar su lugar de habitación o procedencia en la naturaleza.[391]

Los textos antiguos denotan la relación de las ninfas y el agua en tres aspectos: como elementos del mundo natural (los ríos, los lagos y el mar), como personificaciones del agua (Náyades, Oceánides, Nereidas), como metonimia del agua, fenómeno de la identidad. En sí, la diferencia es sólo de formulación, en el fondo expresan el mismo tipo de relación: la identificación entre la Ninfa y el agua, entre lo femenino y el elemento dicho. Karl Grün en 1891 decía así con inspirada reflexión:

> La Ninfa, que significa mujer fecundada,[392] es un espíritu acuático de rango inferior. Hay agua en todas partes. El número de las Ninfas debía ser, pues, considerable, no sólo en los océanos, los lagos, los ríos y los manantiales, sino también en los prados y los bosques en los que el suelo es húmedo y donde susurran los arroyos, y en las montañas que rozan las nubes. Hay agua incluso en el aire, en el estado de vapores y de nubes. Hacían

[390] *Ibid.*, p. 181.
[391] *Ibid.*, pp. 181-182.
[392] Sobre la etimología oscura de la palabra ninfa, pero en relación con la juventud y la fertilidad (*cf.* J. C. Bermejo Becerra y F. Díez Platas, *op. cit.*, pp. 173-184).

> falta muchas jóvenes bonitas para poblar todo esto. Bajo el sol y el cielo risueños de Grecia, la imaginación del hombre no veía en todas partes más que cuerpos graciosos y rostros amables. Esta manera de concebir el mundo era ciertamente más alegre que la nuestra. Tristes sabios de hoy, no encontramos a nuestro alrededor más que hidrógeno, nitrógeno y carbono.[393]

Había, pues, ninfas celestes o uranias, ninfas terrestres o epigeas y ninfas acuáticas o efidríades, dividiéndose estas últimas en ninfas del mar, oceánides y nereidas; ninfas de las fuentes, náyades, creneas y pegeas; ninfas de los ríos, potámides, y ninfas de los lagos, limnades.[394] Pero la belleza y delicada conducta mujeril, entrañaba también el concepto de lo peligroso: la ninfa mata con su feminidad desbordada. La ninfomanía era la expresión femenina de los sátiros antes estudiados, y las ninfas rechazadas eran terribles en sus cóleras: así lo prueba el mito visto sobre Hermafrodito, como lo hacen igualmente las historias sobre Hilas ahogado por las ninfas que lo desean o Narciso que por rechazar a la ninfa Eco habrá de enamorarse de sí mismo; incluso la ninfa Calipso, enamorada perdidamente de Odiseo, lo retenía contra su voluntad, ocultándolo como señala su nombre, hasta que los dioses, y en especial Atena, lo rescatan de sus húmedas garras. Ninfas acuáticas también lo son otras figuras que propiamente llamaríamos *monstruas*, las Sirenas, las Harpías, Escila y Caribdis que ya analizaremos.

Pero el universo acuático no era exclusivo de un género, los varones también habitaban este universo de lo húmedo, puesto que el mar mismo era un ser masculino. La importancia del mar en la vida helénica se revela en el lenguaje que emplea un término para denominar tanto a la extensión marina en general como al Mediterráneo en particular, **θάλασσα**, pero también debe entenderse que dicho **θάλασσα**, como el

[393] *Apud* É. Brasey, *op. cit.*, p. 14.

[394] Ninfas de la tierra eran las oréadas de los montes, las melíades de los prados, las dríades y hamadríades de los árboles y bosques, y las corícides de las grutas, todos estos sitios vinculados a lo húmedo de una u otra forma.

propio Mediterráneo, es aquella región acuática bordeada por las costas y salpicada de islas, y no la vasta superficie de mar abierto donde todo lo que se ve es agua, ése es el πέλαγος, el piélago castellano; cuando tal extensión marina se halla en las costas de determinadas regiones forma un mar particular, el πόντος, así habrá el ponto jónico, el sarónico o el sicelo;[395] de ahí que el más famoso de ellos, el Ponto Euxino, a veces sea nombrado simplemente Ponto.[396] Los helenos llamaron océano (ὠκεανός) al mar exterior, opuesto al interior, el Mediterráneo. Ya el mito quería que Océano fuera un río sin fin cuya desembocadura regara sus propias fuentes, dichas aguas circundaban la tierra, Gea, su madre; aquel río sin fin era, al propio tiempo, el padre de todos los ríos y las fuentes, así como de cualquier deidad marina que los habitara o simbolizara. Aquel río, llanura acuática, era el lindero entre este mundo y el otro, como en la Odisea, y por ello los herederos del mito considerarán que Europa, Asia y Libia Africana son como islas que flotaban en sus aguas.[397] Opuesto al mar exterior, estarían las aguas que se estrellan contra las playas, esa agua baja junto a la costa, ἅλς, literalmente, "la salada" y no es extraño que la sal sea un ingrediente destacado en el mar, pues el Mediterráneo es sumamente salado.

El agua era una reino riquísimo en deidades, tal vez porque era tan escasa en la tierra, que Grecia sigue siendo una nación sedienta, aunque rodeada paradójicamente de agua; era más fácil bordear las costas que atravesar las montañas que caracterizan la geografía helena, pero aun así era el agua mucho más temida que la tierra, al punto que incluso los sismos eran atribuidos no a la gran madre, sino al furioso Poseidón que estremecía a aquélla con su potente mano que agitaba su tridente, símbolo de las aguas marinas, dulces y subterráneas. Cuando los marinos se arriesgaban a la soltar las amarras y adentrarse en aquellas honduras saladas, no dudaban en invocar a todos los dioses que formaban ese reino desconocido:

[395] *Cf.* E., *Tr.*, 225; *Hipp.*, 1200 y *Cyc.*, 703.
[396] E., *IT*, 125-128; HDT., I. 6; TH., II. 96-97.
[397] THEOPOMP. HIST., *Fr.*, 74a.

> Felices soberanos del océano y del mar agitado, que moráis en las profundidades, y cuantos las arenosas costas llenas de guijarros habitáis y las profundidades marinas de Tetis. En primer lugar, invoca a Nereo, el más veterano de todos, juntamente con todas sus cincuenta encantadoras hijas, a la pisciforme Glauce, a la inmensa Anfitrite, a Proteo y a Forcis, al poderoso Tritón, a los vientos rápidos juntamente con las brisas de pies de oro, y a los astros que brillan a lo lejos y a la oscuridad de la noche sombría; al resplandor del sol que guía los pies de sus caballos, a los démones marinos que se mezclan con los héroes, a las divinidades de las costas y a las corrientes de los ríos que se juntan con el mar; al mismo Crónida, de azulada cabellera, que agita la tierra y se lanza por las olas para ir a sancionar los juramentos.[398]

Deja en claro el citado pasaje que en el mar confluyen todas las aguas y en el mar tienen su origen. Es Ponto, según asevera Hesíodo, el principio de lo acuático, deidad muda y casi intrascendente más allá de su paternidad merced a la tierra, Gea que también era su madre, que lo tomará como amante luego del cielo.[399] Aquella unión del mar y la tierra dará como resultado otra banda de dioses casi abstractos: Nereo, Taumas y Forcis; entidades masculinas de las que sólo el primero merece algo más que la enunciación de su nombre para Hesíodo que agrega: "a éste también le llaman el Viejo / porque es leal y benigno y porque no de las leyes / se olvida, mas justos y benignos consejos conoce".[400] El nombre Taumas evoca el prodigio del mar, que eso significa [401] y que se reconoce en sus hijas las Harpías que ya conoceremos; Forcis será la otra deidad que se manifiesta propiamente a través de su descendencia, porque, como vimos, es el padre de las Greas y las Gorgonas,

[398] ORPH., *A.*, 333-347. (Trad. de Miguel Periago Lorente).
[399] HES., *Th.*, 233 y ss.
[400] HES., *Th.*, 234-236. (Trad. de Paola Vianello de Córdova).
[401] *Cf.* P.Vianello de Córdova, *op. cit.*, p. CCCXXVI, n. 237.

así como de la serpentina Equidna y el reptíleo Dragón, todos gracias a su hermana Ceto quien en su nombre lleva también la impronta de su naturaleza monstruosa por más que Hesíodo la llame "de bellas mejillas".[402] Cerraba el grupo de hijos de Ponto y Gea, Euribía, "la de amplia violencia" y, como dice Vianello, personificación de la inmensa fuerza marina,[403] por lo que cuadra bien que el poeta diga de ella: "que corazón de adamante tiene en el pecho".[404]

Nereo es propiamente el mar, si bien algunos lo definían como el mismo Mar Egeo,[405] normalmente es considerado como la extensión de las aguas saladas, pero en su concepción de mar en calma, pacífico y productivo,[406] por ello es siempre entendido como un dios benéfico, amable y buen consejero,[407] cuyo cortejo, los peces, son parte de la bonanza que ofrece a los hombres.[408] Nereo es tardíamente entendido como esa porción de agua limitada a ciertos terrenos y confundido así con Ponto y se habla del Nereo de Asiria, del árabe, del libio, formas de llamar a los mares de aquellas regiones.[409] Tal vez fue esta versión tardía inspirada en que no siempre se presentaba a Nereo como la calma chicha de las aguas, confundido ya con el Océano ya con el mismo

[402] HES., *Th.*, 238.

[403] *Ibid.*, p. CCCXXIV, n. 239.

[404] HES., *Th.*, 239. Higino (*F.*, 7) añade a un desconocido Tusciverso, como vástago de Gea y Ponto; podría relacionarse a este dios con el mar Tirreno y los tusci, habiantes de tal región costera. *Cf.* SERV., *Ad Aen.*, V. 824. Para Plauto (*Trin.*, v. 820) Nereo es hermano de Jove y Neptuno.

[405] Así podríamos entender que Homero (I. 358) lo presente en las profundidades de dicho mar.

[406] *Cf.* TIB., IV. i. 58.

[407] HES., *Th.*, 233- 236; PI., *P.*, III. 93 y AEL., *NA*, XIV. 28.

[408] Según Higino (*F.*, 5), estos animales son hijos de Ponto y Mar. Como cortejo de Nereo aparecen en ATH., *Deipn.*, 6e-f, 107b (= ALEX., *Fr.*, 115) y ORPH., *L.*, 584-585.

[409] Tal vez la primera referencia a esta idea se halla en Calímaco (*Jov.* 38-40) donde parece aludir a que el río Neda desemboca en el mar arcadio. Claramente es identificado así con mares particulares ya en el imperial Nonno (*D.*, VI. 214; XXV. 51; XXVI. 26 y XXXII. 194).

Poseidón, que suelen tener arranques coléricos.[410] Es común encontrar a Nereo como el primero de los dioses marinos, tal como vimos en la invocación citada arriba donde se le llama el más veterano de todos[411] y pronto será sinónimo del agua marina como principio universal.[412]

Siguiendo los vericuetos de las genealogías divinas, este dios marino dará origen a los elementos acuáticos más hermosos. Nereo se unirá a una ninfa océanide, Doris,[413] y tendrá a la pléyade de ninfas marinas jóvenes,[414] las Nereidas, reflejo claro de la naturaleza bondadosa de su padre. Ya Homero presentaba a la salada familia siempre reunida,[415] pues son las Nereidas el cortejo habitual de su padre y diosas de las bellezas del mar, cincuenta en número[416] y todas mujeres,[417] algunas de ellas habrían de lucir en las historias míticas de Grecia como Anfitrite que mereció el título de reina del mar, al desposar a Poseidón; Tetis, tan hermosa que fue pretendida por Poseidón y Zeus al propio tiempo, pero que dado que pariría a un hijo más fuerte que su padre, fue desposada al héroe Peleo y dio a luz a Aquiles; Galatea sería una Nereida de romántica historia pues se dirá que ella fue pretendida por el

[410] Para la versión de un turbulento Nereo, *cf.* ORPH., *L.*, 584. Para su confusión con los dioses, respectivamente, OV., *Met.*, I. 187; OPP., *Hal.*, II. 34-36 y VERG., *Aen.*, II. 418-419.
[411] ORPH., *A.*, 335. *Cf.* también OPP., *C.*, I. 77.
[412] ORPH., *H.*, 23.
[413] *Cf.* HES., *Th.*, 240 y ss. e HYG., *F.*, 8.
[414] Entendiendo que el lugar primero de dicha categoría la integrarían las Océanides de las que forma parte la propia Doris.
[415] HOM., XVIII. 36 y ss.
[416] Habitualmente y presentándose en diversos catálogos (*cf.* por ejemplo, HES., *Th.*, 243 y ss.), sólo el himno órfico a Nereo (23) menciona el número de ochenta Nereidas.
[417] Eliano (*NA*, XIV. 28) cuenta la fábula marinera de Nerites, único varón de Nereo y Doris, que fue compañero de la divina Afrodita cuando nació de las aguas, pero que la desdeñó cuando ésta lo invitó a subir al Olimpo con ella y aun cuando le obsequió un par de alas para seguirla, razón por la que fue transformado en el *nerites*, un molusco de concha en espiral y pequeño tamaño. El propio autor señala la variante de que Nerites fuera amante de Poseidón, pero que Helios, ya celoso de que prefiera al dios del mar, ya de que nadara más aprisa que el movimiento de su carro, fue éste quien lo convirtió en el citado molusco.

deforme Cíclope y cuya historia trágica veremos más adelante al hablar de Gigantes; Psásmate, que para vengar la muerte de su hijo, condenará a Peleo y Telamón al exilio de la casa paterna; o Nemerte que comparte con su padre poseer una mente irreprochable. Parece esto referir a la capacidad oracular de los dioses del mar en general y a Nereo y las Nereidas en particular,[418] aspecto que está ligado regularmente con la también capacidad de estas deidades a cambiar de forma y volverse incluso monstruos terroríficos.

Antes de pasar a este aspecto terrible del mar, unas palabras sobre la otra rama que conforma a las deidades acuáticas. Ya he referido que los hijos de Ponto y Gea son los padres de los diversos aspectos líquidos, al menos los relacionados con el agua, pero también lo son del viento y el cielo borrascoso, aunque unidos a las otras razas divinas que se producen en aquel tiempo primigenio. Entendamos que Gea, la madre universal, cuando se une a Ponto para procrear a estos dioses marinos, sus primogénitos habidos con Urano, el cielo, hacen lo propio entre sí. Los titanes se unen y conciben otra variedad de dioses que no dudan en ampliar sus horizontes y buscar pareja entre los nuevos dioses del agua: el titán Crío amará a la violenta Euribía y traerá la vida a tres hijos, de entre los cuales, Astreo (que alude ya a los astros que menciona en su invocación el marinero) será el padre de los vientos que azotan las aguas. Taumas se desposará con la también océanide Electra, símbolo de la luminosidad de las aguas, y tendrán a la dulce Iris, personificación del arco que se tiende entre el mar y el cielo, y vincula a ambos, y en contraposición a las tempestuosas Harpías que agitan las olas con sus soplos maléficos. Los titanes Océano y Tetis, ellos mismos entendidos como seres de lo líquido, serán, dice Hesíodo, los progenitores de los ríos y las más antiguas ninfas acuáticas: las Océanides, ya mencionadas en más de una ocasión.[419]

Todas estas uniones tienen la característica que ya señalaba con respecto al agua y el mar: lo ambivalente. Nótese que Taumas engendra

[418] *Cf.* A. R., I. 1310-1311; HOR., *Od.*, I. XV. 1 y ss, y APOLLOD., II. v. 11.

[419] *Cf.* HES., *Th.*, 375-382; 265-269 y 337-370, respectivamente para su descendencia.

a las Harpías que parecen heredar la naturaleza temible de su padre el prodigioso, en tanto que Iris tiene el resplandor brillante de su madre la luminosa Electra; Astreo puede que evoque el mundo celeste de los astros a pesar de su naturaleza titánide, pero es la violencia de Euribía la que prevalece en sus nietos los vientos, como Bóreas y Noto, ellos mismos cargados de aguas destructoras como que son los vientos del norte y el este respectivamente, y si son hermanos del suave Céfiro esclarecedor de la penumbra, es porque su madre es la hermosa Eos, la aurora. La descendencia misma de Océano, a pesar de que ambos titanes son reputados como los mejores,[420] parece combinar lo hermoso en las ninfas y lo temible en los ríos como tendremos ocasión de anotar.

Sin embargo, es la pareja Forcis y Ceto a quienes ya conocemos, la que se presentan como el principio de lo monstruoso marino y equilibra la bondad de las aguas con la insondable fuerza terrible que también habita las profundidades. Ya había mencionado que estos dos son los antepasados de las razas todas de los monstruos, como abuelos de los monstruos hijos de Tifón y Equidna, así como de sus otros nietos, los hijos de la Gorgona Medusa.[421] Sin embargo, la ambivalencia antes referida se reconoce también aquí, si bien con un sesgo de género: Forcis se reconocerá como uno los dioses marinos al estilo de Nereo y representará aspectos menos terribles que su consorte Ceto cuyo nombre evoca al monstruo del mar.

Quería el mito que Forcis se uniera a su hermana Ceto y engendraran a las viejas Greas y las serpentinas Gorgonas,[422] a la biforme Equidna[423] y al Dragón,[424] la primera como madre de una caterva de criaturas de las que sólo hemos visto el mito de algunas, el segundo un ser estéril pero asesino. Mas una tradición inusitada, también hacía

[420] Homero incluso los hará los padres de todos los dioses. *Cf.* HOM., XIV. 201, 246, 302.
[421] HES., *Th.*, 270 y ss.
[422] HES., *Th.*, 270-279; PL., *P.*, XII. 13; A., *Pr.*, 794; *Fr.*, 261; OV., *Met.*, IV. 743; HYG., *F.*, 9 y LUC., IX. 626.
[423] *Cf.* HES., *Th.*, 295 y SCHOL. AD A. R., II. 1249.
[424] HES., *Th.*, 333.

padres a esta pareja de las Hespérides, esas ninfas que señalaban el límite de lo humano, lo divino y lo infernal, habitando como hortelanas del jardín de Hera y vecinas de las fórcides Greas y Gorgonas;[425] otra versión poco conocida, dirá igualmente que esta pareja procreó a las Sirenas[426] y ya el viejo Homero aseguraba que Forcis y Ceto eran los padres de la ninfa Toosa, madre del cíclope Polifemo.[427] Infiel como todos los dioses, Forcis también era el padre de las monstruosa Escila, si bien la madre ya era comúnmente Cratéis, ya menos citada, Hécate.[428] Como casi todos estos dioses de la primera generación, Forcis y Ceto se comprenden a través de su descendencia que es, a todas luces, terrible.

A pesar de ello y dada la ambigüedad mencionada para las criaturas del mar, será Ceto quien represente la parte monstruosa, en tanto que Forcis se asemejará al anciano bondadoso, Nereo. No es raro que poetas de la talla del erudito Apolodoro lo confundan con el pacífico dios del mar Egeo,[429] que como a él se le presente canoso y respetable por su edad;[430] es más, como el viejo del mar, también Forcis será adjudicado como dios de ciertos mares, ya aquel que baña las costas de la isla Eubea en Grecia, ya como el que se extiende en Libia cerca del lago Tritonio, ya incluso aquél que se bate en las rocas Simpliégades, es decir, en la salida del Helesponto y entrada al Ponto Euxino, hoy Mar de Mármara; ya incluso como el dios del mar Tirreno donde habita su monstruosa hija Escila.[431] Forcis será presentado como el rey que sigue un cortejo de divinidades marinas y criaturas del agua,[432] e incluso se le adjudicarán

[425] SCHOL. AD A. R., IV. 1388 y 1399. Los mismos escolios (SCHOL. AD A. R., I. 929) dirán que es una fórcide, una tal Retia, epónima de los retios.

[426] S., *Fr.*, 777.

[427] HOM., I. 72 y SERV., *Ad Aen.*, V. 824.

[428] A. R., IV. 828-829; LYC., 47 y ss.; APOLLOD., *Epit.*, VII. 20; SERV., *Ad Aen.*, III. 480 y SCHOL. AD A. R., IV. 828.

[429] A. R., IV. 1597. *Cf.* también OPP., *Hal.*, I. 36; VAL. FL., III. 726-730 y ORPH., *A.*, 339.

[430] *Cf.* Roscher, *op. cit., s. v.* Phorkis. Para una alusión a la respetabilidad de Nereo por su vejez, *cf.* HOM., XIII. 96 y 345.

[431] *Cf.* respectivamente, LYC., 376; 1275; SCHOL. AD THEOC., III. 22 y SERV., *Ad Aen.*, V. 824.

[432] VERG., *Aen.*, V. 821-826 y STAT., *Silv.*, II. ii. 19.

padres menos terribles, Océano y Tetis.[433] Esta imagen más respetable del padre de lo temible, puede haber nacido desde antiguo que ya Hesíodo lo concebía como el "valiente" (ἀγήνορα)[434] y el ancestral Orfeo lo consideraba "el poderoso" (κραταιός).[435] Los mitos preferían ver a Forcis como un dios, o incluso en sus intentos interpretativos como un hombre, de buen carácter cuyas hembras eran las terribles, ya su consorte Ceto, ya sus hijas, Medusa o Escila.[436]

Nereo y Forcis podían diferenciarse por la descendencia que tenían, pero ambos seguían representando aspectos benénficos del mar, puesto que el mito los confunde y entiende con el apelativo común de "viejos del mar", y no serán los únicos, un enigmático dios apenas si partícipe de algún mito y que sólo merced a la mención de Homero puede citarse, es Proteo, a él también se le conoce como el Viejo del mar.[437] Desconocemos su origen, pero el poeta lo presenta como dueño de la costa cercana a la isla de Faros frente a Egipto, según se afirma en la Odisea: "suele andar por aquí cierto anciano del mar (τις δεῦρο γέρων ἅλιος νημερτής), infalible, el egipcio Proteo, inmortal que conoce los fondos del océano sin fin; Poseidón por vasallo lo tiene (Ποσειδάωνος ὑποδμώς)".[438] De este breve fragmento puede entenderse que hay varios "viejos del mar" y así precisarse que por ello Nereo es aceptado como el "más veterano", y que, en el caso de Proteo, éste es un sirviente del rey del mar, de hecho es como su pastor, puesto que apacienta las greyes del dios, las focas.[439]

Como los otros viejos del mar, Proteo tiene también el don de profecía y la capacidad de transformación, y son recelosos, esquivos, por lo que para obtener su sabiduría hay que apresarlos y apretarlos

[433] PL., *Ti.*, 40e.
[434] HES., *Th.*, 237.
[435] ORPH., *Fr.*, 95.
[436] Para la racionalización de los mitos (*cf.* PAUS., II. XXI. 5 y PALAEPH., 31).
[437] *Cf.* HOM., IV. 365 y 384. *Cf.* HOM., XIII. 96 (Forcis) y XXIV. 58 (Nereo).
[438] HOM., IV. 384-386. (Trad. de Manuel Pabón).
[439] HOM., IV. 450-453.

entre los brazos impidiendo que escapen, aunque tomen las formas más temibles:

> Dando gritos saltamos entonces los cuatro y las manos le lanzamos encima. No puso el anciano en olvido sus ardides: cambiose primero en león melenudo, en serpiente después, en leopardo y en cerdo gigante, luego de ello en corriente de agua y en árbol frondoso. Sin respiro apretábamos todos con ánimo entero y, rendido por fin el anciano perito en intrigas maliciosas (ὁ γέρων ὀλοφώϊα εἰδώς), volviéndose a mí, preguntó de este modo.[440]

Literalmente se le reconoce como "un viejo de forma funesta", temible, es decir, que su naturaleza no deja de ser, como la del resto de estas criaturas marinas. Vencido, se aviene a declarar sus profecías que terminan por beneficiar a los extraviados hombres de Menelao, su consultor. El saber del mar es preservado por sus habitantes, porque es un reino rico y pródigo, pero en manos de dioses retraídos de maneras hoscas, o coléricos e imprevisibles, como lo es el mismísimo rey de estos seres, que no equivocadamente como se le reconoce: el dios del mar, Poseidón.

Poseidón es un dios temido. Él es, por la etimología más plausible de su nombre, el "Esposo (πόσις) de la tierra (δάο)" y su epíteto del "estremecedor de la tierra" podría tener un doble sentido muy atractivo. Pero también es cierto que no es un consorte atento, sino la fuerza masculina un tanto violenta, violadora, por lo que la diosa que a él se une suele ser igualmente una fuerza terrible como la gorgona Medusa o la Deméter Erinia de Arcadia; no es un amante, sino un compañero de cama, la fuerza viril utilizada para engendrar, porque su propia inestabilidad lo hace peligroso. De tal suerte, la inestabilidad de Poseidón le viene por herencia, pero también por su relación con el mar contrapuesto con la Madre Tierra, la siempre firme. De igual manera,

[440] HOM., IV. 454-461. (Trad. de Manuel Pabón).

su imagen de gran fecundador conjunta su personalidad masculina, de macho potente y violento, simbolizado en el caballo y el toro, así como por el elemento acuático del que finalmente terminará siendo controlador. Poseidón es un dios de las profundidades ya del mar, ya de la tierra; es ambiguo porque simboliza las simas donde se oculta lo potente y lo temible, como fue Caos, Tártaro o Erebo; es el lado oscuro, fértil pero peligroso, atractivo pero maligno, dador de vida, pero de vida monstruosa y peligrosa por su violencia y salvajismo aún no domado por el elemento racional. Poseidón es, pues, nuestro mejor ejemplo de la temible ambigüedad. ¿Y por qué es así? Pues porque aún es el consorte de la diosa y comparte con ella sus oscuros secretos, como el mar que gobierna, Poseidón es más temido que reverenciado.

Los hijos de Poseidón son como él, violentos y son muchos los hijos engendrados en diversas diosas, ninfas y mujeres, pero todos ellos de una naturaleza agresiva y ya tendremos oportunidad de probarlo al revisar los mitos de algunos de ellos; aquí apuntaremos al hijo habido en su consorte la nereida Anfitrite. Tritón es el hijo varón de la pareja real del mar[441] y el poeta alejandrino Apolonio de Rodas, lo describe de esta manera:

> Su figura desde lo alto de la cabeza y en torno a la espalda y las caderas hasta el vientre se asemejaba del todo a los bienaventurados por su maravillosa prestancia. En cambio, por debajo de los flancos se extendía, bifurcándose a uno y otro lado, su cola de cetáceo. Surcaba la superficie del agua con su espinazo, que por el extremo se dividía en curvados aguijones parecidos a los cuernos de la luna... Al punto se sumergió en la enorme profundidad; y los héroes lanzaron un clamor al ver ante sus ojos el formidable prodigio.[442]

[441] *Cf.* HES., *Th.*, 930-933 y APOLLOD., I. iv. 5. Ambas fuentes refieren que Poseidón y Anfitrite tuvieron también a Rode (Rosa), epónima de la isla de Rodas en las costas del sur del Asia Menor.

[442] A. R., IV. 1610-1618. (Trad. de Mariano Valverde).

Era pues, Tritón, medio dios, medio criatura de mar, puesto que, si bien el poeta alude a la aleta caudal de un cetáceo, el escoliasta del fragmento[443] sugiere que, por la descripción señalada en los versos, podría ser una cola de pez semicircular, como esa luna en creciente.[444] La tradición tardía mencionará que el dios es de color azul, como ese mar de Grecia, y que siempre porta una caracola con la que produce las mareas al hacerla resonar, por lo que se le llamará el "canoro Tritón".[445]

Es Tritón un dios soltero, aún habita el palacio dorado de sus padres en el fondo del mar, versión juvenil de esos otros dioses que hemos mencionado,[446] pues también como esos dioses posee un rostro sereno y suele comportase de manera humanitaria con navegantes y náufragos, como lo prueba el mito de su auxilio a los Argonautas[447] y como los Viejos del mar, Tritón posee también una sola porción de éste, aquella que se extiende frente a Libia.[448] Sin embargo, no es Tritón un dios célibe que tal cosa no existe en Grecia... se mencionan sus amoríos con Hécate,[449] hay una noticia de una hija suya, Tritea, que siendo sacerdotisa de Atena en Acaya, fue raptada por Ares que la hizo madre de Melanipo quien fundó en aquellas tierras una ciudad con el nombre de su madre;[450] otra hija de Tritón será Palas, compañera de juegos de Atena y a quien mató Zeus con un rayo cuando, en

[443] SCHOL. AD A. R., IV. 1613.

[444] Refiere un escolio a Luciano que cita A. Ruiz de Elvira (*op. cit.*, p. 94) que ahí se asemeja a Tritón con un hipocentauro, pero me ha sido imposible dar con el pasaje. Para otra fuente del hibridismo de Tritón (*cf.* PAUS., IX. XXI. 1).

[445] Sobre el color del dios (*cf.* OV., *Met.*, I. 333). Para la caracola de Tritón (*cf.* VERG., *Aen.*, VI. 171 y X. 209; PROP., IV. VI. 61). Sobre su control sobre las aguas y finalmente para el epíteto del dios: OV., *Met.*, I. 333-347 y II. 8, respectivamente.

[446] HES., *Th.*, 930-933. También pude reconocerse en el espíritu solitario que le adjudica Píndaro (*cf.* PI., *P.*, IV. 28).

[447] PI., *P.*, IV. 19-37; HDT., IV. 179 y A. R., IV. 1551 y ss.

[448] *Cf.* HDT., IV. 179 y A. R. IV. 1537-1619.

[449] Es ahora K. Kerenyi (*op. cit.*, p. 185) quien apunta al escolio de la *Odisea* (XII. 124), pero yo no he encontrado el citado texto.

[450] PAUS., VII. XXII. 8.

sus cotidianos juegos bélicos con la diosa, estuvo a punto de herirla.[451] Incluso, Karl Kerenyi lo considera una especie de sátiro acuático, pues cuenta la leyenda que unas mujeres de Tanagra en Beocia, antes de celebrar las orgías báquicas, descendieron a la costa para purificarse y allí fueron atacadas por el dios. Aterradas, invocaron a Dioniso y éste acudió en su auxilio venciendo a Tritón.[452] Quizá fueran también los tritones sus hijos, si no una multiplicación del dios[453] como vimos fue para Sileno; el mito posterior incluso hablará de Tritonas o Tritónides, medio mujeres, medio pez o cetáceo, que rondaban las aguas y podían ser parte del séquito de los dioses del mar.[454]

Ambiguo como el resto de los seres marinos, Tritón parece combinar lo temible y lo benéfico, pero también como el resto de los seres masculinos del mar, Tritón regularmente es concebido como un auxiliar de los hombres y uno de los dioses más importantes de las aguas, por lo que es siempre invocado para una buena travesía por el reino de su padre.[455] Había otro dios juvenil bogando entre las olas, como Tritón era medio hombre y medio pez, como Tritón también era un amante furtivo y un buen auxiliar de los marineros, y muchos de los relatos referidos a Tritón son también adjudicados a él.

[451] APOLLOD., III. xii. 3. Atena forjará una estatua de su amiga y la concederá a Ilión donde será reverenciada como el Paladión, recordando su nombre, el de la infortunada ninfa. Su amiga tomará su nombre como una manera de honrarla. Sobre el lugar de crianza de Atena, ya Libia, ya Beocia (*cf.* PAUS., IX. xxxiii. 7); sobre la relación de Atenea como hija de Poseidón (*cf.* HDT., IV. 180).

[452] PAUS., IX. xx. 4-5. Una segunda versión, que también refiere el autor, es que los tanagrenses al ser atacados constantemente por un tritón, colocaron una vasija de vino cerca de la costa y cuando la criatura la bebió y quedó dormido, le dieron muerte. Según Eliano (AEL., *NA.*, XV) conservaban el cuerpo de la fabulosa criatura.

[453] *Cf.* MOSCH., II, 123; LUCIANUS, DMar., 9 y 15; AP, XI. 404; PHILOSTR., Im., I. XXV. 3; TIMAE., FHG., 3b 566 F. 149 (aquí se menciona a los tritones varones, por lo que se suprondría las habría también hembras), NONN., D., VI. 270 y XLIII. 149; PROCL., In Cra., 151 y Suid., *s. v.* Εἴδωλον.

[454] En Apuleyo (APUL., *Met.*, IV. xxxi. 7), vemos a los tritones como custodios de la diosa Afrodita.

[455] *Cf.* por ejemplo, E., *Cyc.*, 263 y OV., *Her.*, VII. 49-50.

Glauco había nacido mortal, aunque hay gran confusión en las fuentes,[456] la más usual genealogía lo hacía un hombre de Antedón, ciudad de la que era homónimo su padre[457] o bien éste se llamaba Copeo,[458] era un sencillo pescador y buzo[459] de aquella ciudad costera beocia situada frente a la isla de Eubea, donde desembocaban las corrientes del río Euripo en el puerto sur, llamado Caristo.[460] Glauco estaba enamorado de la hija de otro pescador, Hidne[461] y quizá para tener una mejor pesca y agradar a su amada o a su suegro, el joven buscó un sitio nuevo hasta dar con uno colindante entre el mar y la tierra, una pradera virgen. La pesca fue excelente y conforme sacaba a los peces, los echaba tras de sí sobre la hierba; pero uno de ellos alcanzó a devorar un poco del césped crecido y con inusitada fuerza saltó de regreso a las olas. Intrigado, él mismo arrancó un poco de ella y apenas penetraron en su cuerpo los jugos de aquella hierba, cuando sintió la necesidad del mar y se arrojó a sus profundidades. Unas innominadas deidades marinas al verlo en el fondo, rogaron a los grandes dioses padres, Océano y Tetis, transformaran al mortal en dios de las aguas:[462]

[456] Es Ateneo de Náucratis quien en su obra *El banquete de los eruditos* (296a-e) ofrece el mayor número de variantes, citando a un buen número de autores: Promátidas de Heraclea lo hacía hijo de un tal Pólibo, a su vez vástago de Hermes y Eubea; Mnáseas en *Historia de Europa* decía que era hijo de Antedón y Alcíone y que su primer nombre fue Pontio, pues era un buen nadador y marino; Evantes, en su *Himno a Glauco*, decía que era hijo de la ninfa Nais y de Poseidón, y para Nicanor de Cirene, era Melicertes, el hijo de Ino y Atamante que, al convertirse en dios del mar, se nombró Glauco por el azul del mar. Servio (SERV., *Ad Georg.*, I. 437) lo nombraba hijo de Polifeo y Polimba.

[457] ATH., *Deipn.*, 296b-c y STR., IX. Ii. 13.

[458] ATH., *Deipn.*, 296a-b.

[459] PALAEPH., 27. *Cf.* también OV., *Met.*, XIII. 906, 920 y ss, y PHILOSTR., *Im.*, II. XV. 4.

[460] PAUS., VI. X. 1.

[461] Según refiere Escirón de Samos (*apud* ATH., *Deipn.*, 296f), era hija del buceador Escilo de Sición.

[462] Otra versión (ATH., *Deipn.*, 297a), adjudicada a Nicandro de Colofón, lo hacían un cazador que persiguió hasta agotar a una liebre, el animal desfallecido fue restregado por Glauco sobre unas yerbas y despertó con inustiada fuerza y escapó, por lo que

> Yo entonces (*sc.* dice el nuevo dios) por primera vez vi esta barba verde por la herrumbre y mi cabellera, que arrastro por los extrensos mares, y mis enormes hombros y brazos azules y lo último de las piernas curvado en forma de pez cubierto de aletas.[463]

> En su rostro los mechones de la barba están llenos de agua, se ven blancos como los chorros de las fuentes, la cabellera le cae sobre los hombros en pesadas trenzas y vierte sobre ellos toda el agua que ha robado al mar, sus cejas espesas se unen a una sola. ¡Oh qué brazo!, ¡cómo se ha ejercitado metiéndolo dentro del mar, golpeando sin cesar las olas y aplanándolas para nadar mejor! ¡Oh, qué pecho, todo cubierto de vello con algas y plantas marinas enredadas en él! Y su vientre se enconde en el mar, ora surge ora desaparece. El resto del cuerpo de Glauco es de pez, como lo demuestran esos dos extremos de la cola que se alzan por atrás y se inclina hacia los costados, cada un terminado en forma de media luna, y su brillo se asemeja al de la púrpura marina.[464]

Aquella planta milagrosa despertó la curiosidad de los antiguos investigadores, la creían una hierba sembrada por el mismísimo Crono en el principio de los tiempos o quizá era aquella que producía la tierra en la Isla de los Bienaventurados para los potros de los dioses,[465] para el poeta trágico Esquilo era simplemente una planta de inmortalidad.[466] La hierba nunca más pudo encontrarse y el lugar donde el pescador se volvió dios, fue llamado "el Salto de Glauco" y fue adorado en su natal Antedón,

probó aquella hierba, despertándose en él un arrebato divino, mientras Zeus llovía profusamente. Intoxicado divinamente, se arrojó al mar.

[463] Ov., *Met.*, XIII. 960-963. (Trad. de Rosa Ma. Iglesias y Consuelo Álvarez). Para el resto de la historia contada (*cf.* Ov., *Met.*, 920-968).

[464] Philostr., *Im.*, II. xv. 5-6. (Trad. de Francesca Mestre).

[465] Ath., *Deipn.*, 296e-f. Cita respectivamente a Escirón de Samos y Alejandro de Etolia.

[466] Ἀείζωος: A., Fr., 28-29.

donde suele aparecerse y auxiliar a sus conciudadanos[467] y en algunas ocasiones aterra con su epifanía dada su mostruosa apariencia.[468]

De alguna manera y hasta aquí, parece una leyenda local que adquirió carta panhelénica con el tiempo y pronto el dios beocio Glauco comenzó a ser considerado como una de las grandes deidades del mar. Virgilio le asigna el coro de criaturas que antes veíamos formaban el cortejo de Forcis, las ballenas, y preside a los genios del mar como Palemón.[469] Las historias contaban así que no había sido convertido en dios por aquella hierba mágica, sino porque era el amante de aquel diosecillo marino conocido como Palemón o Melicertes,[470] o bien, que era el amado del Viejo del mar, Nereo,[471] por lo que le había confiado ser su intérprete, es decir, le concedió el don de profecía como solían tenerlo el resto de los varones del mar, como llevamos explicado.[472] Glauco será así el dios que se aparece en los brazos marinos, para augurar a los navegantes cómo regresar a casa.[473] Apolonio dirá que

[467] PAUS., IX. xxii. 6. En otro lugar (VI. x. 1), el mismo Pausanias señala que un atleta de la ciudad, Glauco de Caristo, se decía descendiente del dios. La humanidad de Glauco no sólo era preferida por autores evemeristas como Heráclito (HERACLIT., *Incred.*, 10) o Palefato (*loc. cit.*), sino también imaginado como un pirata que raptó a Sime, hija de Yaliso y Dotis, para establecerla en la isla que llevaba su nombre, según Mnáseas (*apud* ATH., *Deipn.* 296c), o como decía Posis de Magnesia en su *Historia de las Amazonas* (*apud* ATH., *Deipn.* 296d), para quien fue el constructor y piloto de la Argo, quien, por voluntad de Zeus, se arrojó al mar y se volvió un dios.

[468] *Cf.* A., *Fr.*, 25e y 26.

[469] VERG., *Aen.*, V. 822-823.

[470] Refiriendo el dato a Hédilo de Samos o de Atenas, *cf.* ATH., *Deipn.*, 297b. Una inscripción en la iglesia de San Rústico consigna "a Glauco, el Palemón de Ino", confundiendo ambas deidades (*cf.* W. H. Roscher, *op. cit.*, *s. v.* Glaukos).

[471] Según decía Nicandro de Colofón (*FHG.*, 271-272, *apud* ATH., *Deipn.*, 296f).

[472] *Cf.* A. R., I. 1311. Nicandro en las *Etólicas* (*apud* ATH., *Deipn.* 296f) lo hacía el maestro de Apolo.

[473] Nuevamente es Ateneo quien cita a Nausícrates para tal aserción. (*Cf.* ATH., *Deipn.* 296a.) Según el mismo pasaje (*apud* ATH., *Deipn.* 296c), Aristóteles decía que habitaba Delos en compañía de las Nereidas, profetizando. *Cf.* Diódoro (D. S., IV. lviii. 6-7) menciona que Orfeo lo invoca durante la travesía de la Argo y el dios se presenta

fue él quien conminó a los argonautas a dejar a Heracles abandonado, puesto que debía cumplir sus famosas hazañas y que Hilas había sido raptado por las ninfas, por lo que los navegantes debían continuar su travesía por el vellocino.[474]

Pero si adquirió la parte noble de los dioses marinos, otro tanto hizo este dios local al ser equiparado con Tritón y como él se decía que era una especie de "Casanova de los océanos": una vieja leyenda contaba que había atacado a Ariadna cuando fue abandonada en la isla Día por un traicionero Teseo, si bien salvada por su nuevo amor, Dioniso, quien vence al lascivo dios marino y lo ata con un sarmiento de vid y sólo hasta rogarle y decirle quién era, lo dejó escapar.[475] En alguna ocasión debió tener éxito en sus amoríos, puesto que Virgilio lo hace el padre de la Sibila de Cumas, Deífoba.[476] Mas, sería precisamente su insaciable deseo lo que llevaría a perder a la bella hija de Forcis, Escila.

Por más monstruosos que se presenten los seres masculinos del mar con sus cuerpos pisciformes, siempre, como señalé en las leyendas, serán entendidos como aspectos bondadosos del océano, como dioses ambiguos, pero tendientes al auxilio de los hombres y sólo las versiones tardías los equipararán a la lascivia de otros biformes como los sátiros. Por el contrario, parece claro que las hembras de la familia acuática tienen la capacidad de lo monstruoso como algo connatural. Salvo las Nereidas y sus tías las Océanides, el resto de las diosas del mar encarnan el misterio oscuro de las profundidades y el terror que dicha sima esconde, diosas como Tetis, la vieja consorte del río Océano, o

para augurar a Heracles sus trabajos y apoteosis, la divinización de los Dióscuros y los acompañó por dos días y sus noches a fin de llevarlos a bien.

[474] A. R., I. 1316-1329 y II. 767. Para Valerio Flaco (I. 190, II. 286 y 606), a Glauco se le tributa honores como dios del mar y se le elevan templos, a más de que fue él, en compañía de la nereida Cimótoe, quienes salvaron a Hele y la convirtieron en diosa del Helesponto.

[475] Teófilo de Metimna es quien citaba esta historia, también la recordaba Evantes en su himno, si bien para él, Glauco había tenido éxito en su violación (*apud* ATH., *Deipn.* 296a y c)

[476] VERG., *Aen.*, VI. 36.

Anfitrite la reina de las aguas,[477] suelen presentarse como aquellas que esconden en sus oscuros vientres salados y acuosos, una caterva de monstruos, seres del abismo que conforman las otras criaturas del mar.

Por antonomasia ese papel le fue otorgado a una diosa de perfil desdibujado en la mitología griega, Ceto. Ya la hemos visto como la madre de los monstruos, así nos es presentada por Hesíodo, el primer autor que la nombra,[478] su presencia monstruosa ya puede reconocerse en la cita de Homero que, si bien no se refiere propiamente a la criatura mítica, sí define al keto como una criatura de las profundidades y depredadora.[479] El escolio al pasaje de la Teogonía hesíodica aclara que mientras Forcis es el reflujo de las aguas (ἐπιφορά), Ceto es la profundidad (βαθύς),[480] la fusión de dicha sima con la agitación de las aguas produce esta "violencia" en forma de criaturas terribles: Greas, Gorgonas, Equidna, Dragón,[481] por lo que no es extraño que para el poeta Euforión sea la consorte del mismo Tifón.[482] Como he mencionado, ya Homero reconoce este carácter fiero de la criatura llamada keto, entendido como un monstruo de las profundidades sin identificar con alguna criatura en particular.[483] Hay quien ha sugerido que en la referencia a Medusa se puede señalar la relación materno-filial con Ceto: "En ella [*sc.* la égida] está la gorgónea cabeza del monstruo terrible";[484] el determinativo podría no referirse a Medusa directamente sino al monstruo

[477] *Cf.* por ejemplo HOM., IV. 421.

[478] HES., *Th.*, 238, 270 y 333-336.

[479] HOM., iv. 443-446; v. 421.

[480] SCHOL. AD HES., Th., 270. *Cf.* también EM., *s. v.* Εὐρυκόωσα.

[481] A veces también, como vimos, madre de las Hespérides: SCHOL. AD A. R., IV. 1399. Las Greas a veces son hijas de Poseidón y Gea, *cf.* SCHOL. AD A., *Pr.*, 793.

[482] EUPH., 112 = EM, *s. v.* Εὐρυκόωσα.

[483] En el pasaje de la *Ilíada* (XX. 147) es identificado con la bestia marina que atacó Troya.

[484] HOM., V. 741 y xi. 634: ἐν δέ τε Γοργείη κεφαλὴ δεινοῖο πελώρου.

que la parió[485] y ello coincidiría con otra fuente que señala que es Ceto la madre que alimenta a los dragones del mar.[486]

Para Hesíodo, Ceto es una criatura de doble aspecto como su hija Equidna y ello se deduce fácilmente al otorgarle el epíteto de la belleza femenina: "la de bellas mejillas"[487] y que comparte con sus hijas las Greas, esas bellas ancianas antes mencionadas. La paradoja del mar no encuentra un mejor reflejo que en esta suposición de que la madre de los más terroríficos habitantes del agua pueda ser también un ser hermoso: el mar es bellamente mortal como siempre temieron los helenos, pues esa espuma de la que brotó la divina Afrodita Anaidomena es también la burbujeante, muestra de la monstruosa revolución de las aguas de Ceto encarnadas en sus hijas las Greas, según antigua consigna de los escoliastas del mito griego.[488]

Propiamente, fuera de este mito genealógico, los autores no se vuelven a ocupar de Ceto, la gran madre marina, pero sí aparecen otros cetos, dos específicamente y otros más como simples monstruos que asolan las profundidades. Se cuenta que fue un keto el que, esbirro de Poseidón, fue enviado contra la ciudad de Joppe cuando la fatua Casiopea se creyó más hermosa que las Nereidas, y lo fue también cuando el mismo dios decidió inundar y destruir con una de estas criaturas la Troya de Laomedonte.

De la primera leyenda ya he esbozado un resumen al tratar de Medusa: Casiopea, esposa de Cefeo y madre de la hermosa Andrómeda, se consideró más bella que las propias Nereidas y por ello fue perseguida por Poseidón, que su misma esposa es una de aquellas hermanas marinas. La reina debía entregar a su núbil y bella hija a las fauces de la criatura. A este monstruo habría de enfrentarse Perseo por la posesión de la bella Andrómeda y le dio muerte ya con su afilada hoz, ya con la

[485] Para "otras Ceto" en el mito, está la nereida (APOLLOD., I. ii. 7) o la náyade de la estirpe de Océano que Nonno (XXVI. 355) hace madre del indio Deríades.

[486] NIC., *Fr.*, 556.

[487] HES., *Th.*, 270.

[488] SCHOL. AD HES., *Th.*, 270.

propia cabeza de Medusa.[489] El segundo keto es aludido en los mitos ya desde tiempos de Homero:[490] Laomedonte, soberbio rey de Troya que había tenido la gloria de contar con los dioses Poseidón y Apolo como sirvientes en su patria, se negó a pagar el sueldo acordado por las obras de construcción que hizo el primero y las de pastoreo, el segundo, por lo que envió el dios del mar un monstruo terrible que inundara la ciudad del orgulloso monarca, mientras su sobrino la llenaba con una plaga. Para calmar ambas situaciones habría de ofrendar a la bestia marina a la bella Hesíone, hija del rey (nótese pues la semejanza entre los mitos). Se presentó Heracles y el abrumado Laomedonte le prometió que le entregaría las yeguas nacidas de los potros que alguna vez el propio Zeus había regalado a su ancestro Tros por el rapto de su bello hijo Ganimedes. El héroe luchó contra el monstruo, más la criatura se irguió sobre las olas y devoró al héroe de un solo bocado. He aquí que al poco tiempo, Ceto se convulsionó y terminó tendido en la playa... de entre las fauces emergió completamente calvo por los jugos estomacales del monstruo, el impertérrito Heracles que desde dentro aniquiló a la criatura.[491] Laomedonte no pagaría la cuota prometida y por ello el héroe habría de ser el primer conquistador de Troya.[492]

Según apunta el mitólogo Joseph Fonterose,[493] esta criatura es un macho, un ministro de la cólera de Poseidón y ello a pesar de que en el griego aparezca enunciado como un sustantivo neutro, para el estudioso el sexo de la criatura se entiende gracias a que la víctima sacrificada era una doncella. No obstante, el término neutro pronto se confunde en el mito y se reconoce que ambos cetos pueden ser Ceto, la diosa. El erudito alejandrino Licofrón[494] asevera que Ceto clama por el auxilio

[489] A más de lo ya referido antes, *cf.* D. P., 104; ARAT., 354-398; 502, 630 y 720-726, y NONN., *D.*, VIII. 100 y ss y XVIII. 298 y ss.

[490] HOM., V. 144-148.

[491] Las semejanzas con Jonás y la ballena son propias de este ancestral tópico mítico (*cf.* Ma 3, 6; Jon., 2, 1 y ss). Para una interpretación mística al pasaje (*cf.* Mat., 12, 40).

[492] *Cf.* HELLANIC., *FHG.*, 1a4F. 26b; APOLLOD., II. xliii. 3-9; *Trag. Adesp.*, 721 y STR., XIII. i. 32.

[493] J. Fonterose, *op. cit.*, p. 370.

[494] LYC., 476.

de Forcis cuando Heracles ataca, no señala que fuera la antigua consorte, pero la mención del dios esposo es intrigante. La fusión de estos monstruos con la antigua diosa no le parece algo extraño a Fonterose. Cuenta el también erudito romano Plinio que a Ceto se le adoraba en Joppe la tierra de Andrómeda[495] y el filólogo moderno la relaciona con la diosa marina de la región, Astarté o Atargatis, la famosa diosa siria de Luciano que tenía la parte baja de su cuerpo de pez.[496] No resulta imposible dicha identificación, sobre todo como menciona el citado filólogo, cuando estos mitos griegos poseen un resabio a oriente tan notable.[497]

A mi juicio es más que plausible que los mitos de los cetos no sean sino versificaciones de la antigua diosa, puesto que toda criatura terrible del mar era entendida como una manifestación de ese principio terrible que vimos encarnaba ceto.[498] Dice el léxico de Hesiquio que ceto es un pez marino de gran tamaño,[499] por lo que es usual que grandes animales como el atún sean identificados como cetos[500] y que los ahora llamados cetáceos como el delfín y ballena, sean también denominados cetos, e incluso toda criatura marina grande como las rayas o diversos peces son así entendidos.[501]

Ceto parece pues una diosa y un monstruo, cual las otras criaturas de las aguas, tiene también esa capacidad de transformación que simboliza la mutación del líquido elemento y cual la nereida Tetis o los viejos del mar, Nereo o Proteo, Ceto también parece ser una criatura mutable. La enciclopedia Suda asevera que con este nombre se denomina al monstruo marino que toma muchas formas: morena, pez

[495] PLIN., *HN*, V. xiii. 69.

[496] LUCIANUS, *Syr.D.*, 14.

[497] *Cf.* Joseph Fonterose, *Python. Estudio del mito délfico y sus orígenes*, pp. 371-372.

[498] Para Epicarmo por ejemplo (HSCH., s. **κάμπη**), Campe, la monstruo, es un ceto que, como hemos visto, se trata de una creatura marina.

[499] HSCH., *s. v.* **κῆτος, μεγακήτεα.**

[500] ATH., *Deipn.*, 303b. También, OPP., *Hal.*, I. 606-611; III. 336; V. 46, 97, 113, 158, 316, 350 y 629.

[501] ARIST., *GA*, 719b; *HA*, 489b, 490b y 492a.

martillo, ballena[502] o tiburón en diversas especies,[503] siendo ésta su forma más amada, por lo que Ceto es una inundación de formas terribles que se engendran en lo profundo del mar, es la diosa madre acuática que se sitúa en paralelo a la tierra creadora de fieras.[504]

Desde esta primera diosa de lo monstruoso del mar queda claro que en su mitopoesis se mezclan tres aspectos: lo femenino, lo profundo y lo depredador, características que considero son la forma de comprender a los monstruos del mar, siempre hembras, siempre devoradoras y siempre escondidas; ninfas que ahogan con su poder de seducción y que ocultan la bestialidad de su feminidad. Este triple aspecto se reconoce en el monstruo mejor conocido del mito griego, pero no es ajeno a las otras criaturas del agua.

Ya decía antes que Glauco se prendó de una hija de Forcis llamada Escila, y esto ocurrió cuando la vio caminando por la playa, pero, rechazado por su estado pisciforme, se encaminó a la casa de la bruja Circe. ¡Pobre enamorado que recurre a todo por alcanzar el objeto de su deseo!

El máximo cuento marinero de la literatura griega, la *Odisea*, nos refiere cómo la hechicera Circe advierte a un ignorante Odiseo la forma en que debe esquivar los peligros que le aguardan en mar abierto, para que pueda al fin regresar a su patria

> La otra ruta se abre entre dos promontorios. La cima de uno de ellos se clava en el cielo anchuroso, cubierta de una nube perenne y oscura: jamás, ni en los días de verano u otoño,

[502] El término es **φύσαμος**, no pude encontrarlo y lo creo una errata de fu¿saloj. Con todo es una palabra que alude a la capacidad de soplar desde algún agujero, por lo que refiere a un sapo escupidor o a un tipo de pez venenoso que hiciera lo propio. También la ballena y los delfines tienen esta capacidad, por lo que preferí esto dado que también se señala a los cetáceos con este apelativo (*cf.* H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit., s. v.*)

[503] Aquí se menciona por ejemplo a dos de ellas, el **παρδάλις** y el **πρηστίς**, ambos entendidos como escualos de especies diferentes. También aquí habría que agregar el citado como **λέων**, un monstruo marino sin identificar totalmente (*cf.* H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit., s. v.*)

[504] *Cf.* HES., *Th.*, 280-284.

> la baña la luz. Ningún hombre aquel monte pudiera escalar ni asentarse en la cumbre aun teniendo diez pares de pies y diez pares de manos, porque es lisa la escarpa lo mismo que piedra pulida. Tenebrosa caverna se abre a mitad de su altura orientada a las sombras de ocaso y al Érebo... ni el más hábil arquero podría desde el fondo del barco con su flecha alcanzar la oquedad de la cueva en que Escila vive haciendo sentir desde allí sus horribles aullidos.[505]

¿Quién era aquella Escila? Poco podemos saber de la criatura que Homero describe como habitante de aquel báratro, salvo quizá que ni a los dioses les placía verla[506] y ello tiene un eco de esa otra monstruo del antro oscuro, Equidna. Salvar la gruta de la fiera sólo era posible, sigue refiriendo la diosa bruja, si se invoca a la madre de aquesta fiera, a la que llama Crateis...[507] era ésta quizá una ninfa,[508] una náyade hija del río Crateis o el propio río entendido en femenino y a despecho del mito común que los hace seres masculinos.[509] El nombre quizá oculte a otra deidad, Euribía, la hermana de Ceto, y evocada en Hesíodo como "la de corazón de adamante (ἀδάμαντον θυμόν)" dureza que implicaría la fuerza evocada en el nombre Crateis, e incluso el propio nombre Euribía (la de amplia violencia) parece otra forma de nombrar a esta diosa de la fuerza. Así pudo entenderlo el poeta Apolonio de Rodas que, sin embargo, prefirió asegurar que Crateis no era otra que la bruja Hécate,[510] para Estesícoro bajo ese nombre se ocultaba el de la

[505] HOM., XII. 73-85. (Trad. de Manuel Pabón).

[506] HOM., XII. 88.

[507] HOM., XII. 125 y OV., *Met.* XIII. 749.

[508] SERV., *Ad Aen.*, III. 420.

[509] Sobre la posible identificación con una náyade (*cf. Myth. Vat.*, I. 3); sobre el río en femenino (hoy el Calabria) (*cf.* HYG., *F.*, 199 y SOL., II. 22). Los editores de la *Mythologia Vaticana* (p. 159) anotan a la ninfa como hija del río de Bruttio, remitiendo al pasaje citado que no refiere nada de ello.

[510] A. R., IV. 828-829 y el escolio a dicho verso que cita a Hesíodo en las *Grandes Eeas* (HES., *Fr.*, 150).

vampiresa Lamia;[511] sin embargo, el padre era siempre Forcis, aunque Homero lo calle.[512]

Habitaba aquella monstruo su antro en un promontorio, un sitio que marca el límite entre el mar y la tierra, un lugar de la medianía, como suele ser el recinto de los fenómenos. En el viejo poeta Homero no puede localizarse con precisión aquel lugar, sólo evocar que por ese sitio ya habían transitado los argonautas en su huida de Cólquide[513] y que ahora había de ver cruzar a Odiseo de regreso a Ítaca; pero, tan temprano la edad clásica, ya se identificaba a tal sitio con Sicilia y el estrecho de Mesina entre Italia y la citada isla,[514] tradición que se sostuvo a partir de ese momento, quizá porque en tales orillas se perdieron muchos barcos, dadas las condiciones del lugar: "zarpar en los diversos lugares del estrecho que tengan doble corriente, y hacerse a la mar desde ellos resulta difícil por el reflujo".[515] Por este reflujo, no otro que Forcis en la interpretación antigua, es que Escila fue su hija y la custodio de aquella parte del mar que le estaba consagrada a su padre.

Pero no fue aquella siempre una criatura de la destrucción, sino una bella ninfa... o así la encontramos desde tiempos helenísticos. Homero no parece aludir a que Escila tuviera aún, como ocurría con otra monstruo por él nombrada, Medusa, alguna parte de sus cuerpos que denotara su antigua hermosura, pero la tradición así lo había sostenido.

[511] STESICH., *Fr.*, 13 (= SCHOL. AD A. R., IV. 828)

[512] Para Higino (HYG., *F.*, 125) es hija de Tifón y Apolodoro (APOLLOD., *Epit.*, VII. 20) la nombra como hija de Forcis o de un tal Trieno al que podemos identificar como una personificación de la isla de Sicilia o Trinacria como la llamaban los antiguos, o como el misterioso Tursiverso que aparece en el prefacio de la obra de Higino arriba mencionada (HYG., 7), a quien se relaciona igualmente con los tirrenos o etruscos dada la localización de Escila en aquella región italiota. La confusión con la otra Escila, hija de Niseo, se dará tan temprano como el tiempo de Virgilio (*cf.* VERG., *Buc.*, VI. 74-76); para este personaje [*cf.* P. Grimal, *op. cit.*, *s. v.* Escila (2)].

[513] HOM., XII. 61-72 y 107, A. R., IV. 823-825; OV., *Her.*, XII. 123-124 y APOLLOD., I. IX. 25.

[514] Eurípides ya nombra a Escila como "tirrénica" (E., *Med.*, 1342 y 1359), lo mismo hacen Tucídides (TH., IV. XXIV. 5) y Platón (*Ep.*, VII. 345e). *Cf.* también SCHOL. AD E., *Med.*, 1342.

[515] PLB., XXXIV. II. 4. (Trad. de Manuel Balasch).

Nuestra fuente más antigua al respecto es Hédile, una poetisa ateniense del siglo III a. C. y si bien conservamos de ella sólo un fragmento del poema que dedicó a la ninfa, en la versión de Ovidio, la más completa del mito, podemos quizá ya atisbar algo de lo que la poetisa cantó.[516]

Pretendida por muchos, Escila solía ir con las demás ninfas marinas, las Nereidas, para burlonamente contar cómo los había rechazado a todos. Paseando por la orilla del mar fue atisbada por Glauco y el poderoso nuevo dios de las aguas, emergió para aterrar con su presencia a la bella criatura que escapó a toda prisa y se puso a resguardo del ser marino. En vano rogó éste a la desdeñosa criatura, en vano contó su origen mortal y su posterior transformación en dios, en vano, en fin, contaba Hédile, le había obsequiado con tiernos presentes: una concha robada de la roca Eritrea, el emplumado polluelo de un martín pescador y sus copiosas lágrimas que conmovieron incluso a las férreas Sirenas en la vecina isla. Despechado y enamorado aún más, Glauco atravesó con célere nado hacia la isla de la diosa bruja Circe, buscando en los filtros y conjuros de la diosa, un medio para lograr, aunque fuera por aquellos artilugios, el amor de la esquiva Escila.[517]

Seducida por los amplios hombros y la espesa barba verdeazul o fue acaso que cumplía así la maldición de Afrodita que, odiando a la estirpe de aquel Sol que delató sus amores con el dios de la guerra, hizo a las hijas de éste, poco menos que ninfómanas; la bruja le propone suplir a la desdeñosa ninfa, que Glauco se una a ella y olvide a la fórcide. Pero ahora es él quien se niega y lacónico asevera que no amará a otra mientras exista Escila. Se llenó el corazón de Circe de funesta envidia, prepara una pócima con misteriosas hierbas y entre ensalmos mágicos, parte sin dilación a Sicilia y vierte el contenido de su ponzoña con nuevos hechizos de su boca, en un pozo de agua que solía servir de refresco a Escila. Arriba entonces ésta y sumerge hasta la mitad su cuerpo, para ver emerger de las aguas una caterva de cabezas

[516] Hedyle, *Fr.*, 1 (*Supl. Hell.*, 456), *apud* Ath., *Deipn.*, 297b.

[517] Sin duda este pasaje es de un sabor tan helenístico que no puede negarse la veta del poeta latino.

caninas que ladran y gañitan, aterrada trata de escapar de lo que se halla entrelazado a sus muslos.[518]

¿Qué es lo que vio la desfallecida ninfa? Homero, nuestra primera fuente, responde: seis cabezas de perro provistas de largos cuellos que constrastan con pequeñas y deformes patas, extendiéndose por la mitad de su cuerpo. Cada cabeza tiene tres filas de dientes apretados y espesos, llenos de negra muerte, metáfora que podría pensarse evoca un poderoso veneno.[519] De aquí que Escila pudiera definirse como "la Perra"[520] y así la evoca el erudito Licofrón: "Perra Erinia medio doncella",[521] de aquí su carácter voraz y predatorio.[522] Los poetas latinos añadirán que de las cánidas ingles bajará una cola de pez o de cetáceo, complementaridad acuática que dejará a la Perra convertida en una bestia marina muy parecida a la antigua Ceto.[523] Aterrada de su nueva forma mixta, Escila se esconderá en el báratro donde sabe Circe aún se encuentra: "Un antro contiene en ciegas madrigueras a Escila, / que saca las bocas y las naves a las peñas atrae. / Arriba, faz humana, y, de bello pecho, una virgen / hasta el pubis; abajo, de inmenso cuerpo, un cetáceo / que añade cola de delfín a vientre de lobos".[524]

Desde entonces, a la derecha del funesto estrecho,[525] Escila aguarda, esconde la mitad de su cuerpo, la parte que aún conserva de hermosa virgen, mientras las cabezas perrunas husmean por fuera del antro

[518] Ov., *Met.*, XIII. 732-968 y XIV. 1-67. Tradiciones posteriores querían hacer a otras deidades las responsables: Anfitrite, celosa de las atenciones de Poseidón a la ninfa (Schol. ad Lyc., 46 y Serv., *Ad Ecl.*, VI. 74) o el propio Poseidón, quizá por desdeñarlo (Serv., *Ad Aen.*, III. 420) o incluso que fue Tritón, quizá confundido con Glauco que parece provenir de la tradición helenística de Hédile (Probus, *Bucolicas*, VI. 74).

[519] Hom., XII. 89-92.

[520] Ya Homero (XII. 85-87) la evoca aludiendo a esta posible etimología cuando cita a Escila aullando cual "un cachorro recién nacido" (Σκύλλη... ὅση σκύλακος). *Cf.* también, Apollod., Epit., VII. 20.

[521] Lyc., 669.

[522] Verg., *Cul.*, 331.

[523] Así en Hyg., *F.*, 125; Ov., *Met.*, VII. 62-65 y Palaeph., 20.

[524] Verg., *Aen.*, III. 424-428. (Trad. de Rubén Bonifaz Nuño).

[525] Verg., *Aen.*, III. 420.

salobre esperando alimentarse de algún delfín o león marino, incluso de una gran ballena[526] y si acaso cruza un barco, no pasará indemne, que la monstruosa criatura le arrebatará seis marineros, tantos como cabezas penden de la cintura de la antigua ninfa, ahora diosa merced a su horrorosa transformación, plaga, azote tremendo, agobiante, feroz e invencible; ante ella no queda más que huir, como bien señala su antigua enemiga Circe.[527] Mas de ella alcanzará su venganza, que, al pasar su amante Odiseo, Escila le arrebatará seis de sus compañeros a despecho del héroe armado en la popa: "Me alargan los brazos aún en su horrible agonía: nunca tuve a mis ojos tan triste visión entre todas cuantas he padecido en el mar descubriendo rutas".[528] Éste es el lamento que el poeta Timoteo de Mileto llevará a tales extremos que disgutará a Aristóteles porque verá en ese afligido Odiseo un personaje mal definido.[529]

Monstruo por antonomasia del mar, Escila será dotada de las formas diversas que suelen tener estas criaturas del líquido elemento y se dirá que las seis cabezas no son más de perro, sino una de can, otra de oruga, una más de león, de Gorgona otra, de ballena la quinta y la sexta de humano;[530] fantasmagorías que los filósofos desdeñan[531] y los mitógrafos de tiempos latinos y ya señores de aquellas aguas, tendrán que justificar con una nueva transformación de Escila en peñasco, en escollo de piedra y no más un monstruo.[532] Inmortal fue muerta por un errante Hércules que la mata cuando ésta le arrebata una de las

[526] HOM., XII. 93-97.

[527] HOM., XII. 117-120.

[528] HOM., XII. 245-259. (Trad. de Manuel Pabón). Los compañeros eran Estesio, Ormenio, Anquimo, Ornito, Sinopo y Anfinomo), según Ferécides. (SCHOL. AD HOM., XII. 257). *Cf.* también, DICT. CRET., VI. 5. Virgilio (*Aen.*, III. 613 y ss.) hará sobrevivir a uno de aquellos compañeros, un tal Aqueménides, para que relate los hechos a los asombrados troyanos de Eneas y pueda así éste esquivar dichos peligros.

[529] ARIST., *Po.*, 1454a.

[530] SCHOL. AD LYC., 650.

[531] *Cf.* PL., *R.*, 588c; PALAEPH., 20 y LUCR., II. 701-704; IV. 721 y ss., y V. 890-894.

[532] OV., *Met.*, XIV. 70-74.

vacas que trata el héroe de llevar a Grecia, para luego ser revivida por un afligido Forcis quemándola por completo y de esta forma justificar su aparición en mitos posteriores como el de Ulises.[533] Será aquella "Perra", no obstante, el eterno referente para las mordaces y asesinas, para las mujeres que mezclan lo terrible de sus entrañas con la belleza de su rostro, cual Clitemnestra en el trágico Esquilo quien no duda en aplicarle dicha aposición.[534]

Escila fue, como consta en Homero, el mal mayor de los que Odiseo pudo contemplar en sus aventuras, pero había veces en que, en tales desgracias enunciadas, no se contaba a la fiera ninfa de Forcis y Crateis, sino tan sólo a su compañera en el estrecho: Caribdis.[535] El peñasco de Caribdis era más bajo que el de la Perra, pero está a tiro de flecha de ella. Había una higuera y bajo de ella un risco, donde se abre la inmesa boca de Caribdis que sorbe tres veces al día las aguas que la rodean y tres veces las vomita, al que cae en su garganta ni Poseidón puede salvarlo.[536]

Una antigua tradición filológica nos dice que fue una mujer voraz,[537] una hija de Poseidón y Gea,[538] que recorría las tierras italianas devorando todo cuanto podía y fue ella la que robó y se atragantó con una de las reses que Hércules había sustraído al gigante Gerión, por ello el héroe la mataría o sería arrojada al mar donde se volvió un monstruo devorador o acaso siguió su existencia voraz ahora en el elemento de su padre que no

[533] LYC., 44-49.

[534] A., *A.*, 1228, 1233 y 1258.

[535] E., *Tr.*, 435-444. Aunque refiriendo a los argonautas (*cf.* también ORPH., *A.*, 1251).

[536] HOM., XII. 101-107.

[537] Natale Conti, *Mitología*, p. 612. Hay que anotar, en apoyo de tal interpretación, que en la lengua griega es común que se utilice este sustantivo propio en combinaciones cómicas para denotar a personas ávidas, ya de comida, ya de vino (*cf.* HIPPON., *Fr.*, 128; *Com. Adesp.*, 1077 y CRATIN., 397). Incluso alguna hetaira podía tener ese apodo.

[538] P. Grimal, *op. cit., s. v.* A pesar de que el francés da sus citas, ninguna de ellas asevera este dicho. No pude encontrar el dato de tal genealogía a pesar de que es un dato conocido por otros filólogos, por ejemplo J. L. García Ramón, en Estrabón, *Geografía*, p. 320, n. 356.

de su madre, o fue acaso Zeus quien la fulminó con uno de sus rayos.[539] Decían que Caribdis se hallaba por tanto en el estrecho de Mesina,[540] en el lado izquierdo,[541] donde los flujos y los reflujos del mar producían la perdición del marinero y arrojaba los despojos a la costa de Tauromenio, un lugar llamado "el Estercolero" (Copria).[542]

Será Caribdis imagen de la bestia raptora, devoradora de animales marinos y de navegantes, hundidora de barcos. Caribdis, la de espantoso rugido, la resonante.[543] Fue aquélla obstáculo para los argonautas y gran pena para Odiseo, los primeros la salvaron,[544] el segundo perdió a todos sus compañeros en ella. Fue al regresar de la isla del Sol, cuando los estúpidos compañeros, desoyendo las órdenes de Odiseo, devoraron hambrientos las vacas del dios y éste rogó a Zeus perdiera a los atrevidos mortales; la nave fue arrojada por la borrasca a las fauces de Caribdis que al vomitar formaba un gran remolino, cual una caldera puesta al fuego que hierve con grandes borbollones; sorbe la resaca la gran bestia y muge el peñasco mostrando el fondo de oscuras arenas, es entonces que se traga la nave con todos adentro y sólo Odiseo logra aferrarse a la higuera que cuelga sobre Caribdis y soporta aferrado a sus ramas hasta que la monstruo arroja vomitando el mástil de la embarcación... se aferra a él y puede alejarse del peligro.[545]

Carbidis pasó a formar parte importante del imaginario de los griegos tan temerosos del mar, ella era la gran abertura océanica, el vientre convulso de la diosa, un báratro donde se podían vislumbrar las aguas subterráneas, la mismísima laguna Estigia que circundaba

[539] N. Conti, *op. cit.*, p. 612.

[540] Estrabón (VI. ii. 9) señala una Caribdis entre Apamea y Antioquía.

[541] Verg., *Aen.*, III. 420-423.

[542] Sobre lo difícil que aquel paso representaba para las naves antiguas (Str., I. ii. 9-10, 14, 36).

[543] *Cf.* Simon., *Fr.*, 17; Ar., *Eq.*, 248; A. R., IV. 790, 923; Opp., *Hal.*, V. 220; Lyc., 668; D. L., VI. 51 y *Vita Aesop.*, 62.

[544] Apollod., I. ix. 25.

[545] Hom., XII. 236-244 y 430-443. *Cf.* también, Apollod., *Epit.*, VII. 23.

el inframundo.[546] Junto con Escila y a pesar de que se les ubicó en el citado estrecho italiano, representaban ambas la región limítrofe entre la tierra y el mar. Al propio tiempo, también definían las características del mar como principio monstruoso femenino y en consonancia con la vieja Ceto: un ser mixto, devorador y habitante de las profundidades.

Vecinas de las mortales Escila y Caribdis lo eran las Sirenas, triple terror que Homero localizaba en un sitio sin rastros de geografía, el viaje de Odiseo era un tránsito por el otro mundo, como en algún momento de este texto señalé, por lo que dichas criaturas representaban el lindero entre la bestialidad y la divinidad, con su hibridismo representaban precisamente esa liminalidad. Pero, como vimos arriba, poco a poco y tan temprano como el siglo IV a. C., se comenzó a identificar el lugar de tales portentos como el estrecho de Mesina, quizá, como he referido, porque en aquellos tiempos antiguos resultaba un peligro para las barcazas, quizá porque a los griegos clásicos les llegaban los ecos de un pasado explorador que mencionaba la dificultad de aquellas aguas. Antigua tradición decía que la isla que habitaban recibía el nombre de Antemóesa, literalmente "la floreciente"[547] y fue un sitio que les concedió el propio Zeus,[548] mas el geógrafo Estrabón afirmaba que las Sirenas vivían en el cabo Peloro, un promontorio junto a Sicilia, para luego referir igualmente que su refugio eran las islas Sirenusas en Capri, la actual Sorrento, puesto que allí había un templo a ellas consagrado.[549] Eran aquellas tres islas lejanas a la costa italiana[550] y entre sus rompientes salinas se contemplaban con horror los cadáveres de centeranes de marineros que se blanqueaban al sol entre las flores de aquella pradera florida[551] donde el mar apenas

[546] *Cf.* HSCH., *s. v.*, SCHOL. AD ARISTID., 66 y SCHOL. AD HOM., XII. 105.

[547] H. G. Liddell y R. Scott,, *op. cit.*, *s. v.*

[548] *Cf.* A. R., IV. 890-1 y SCHOL. AD A. R., IV. 892 (= HES., Fr., 68). También se menciona la isla en Suid., *s. v.* Σειρῆνας.

[549] STR., I. ii. 12. *Cf.* también siguiendo la mención del cabo Peloro a CLAUD. (*Rapt. Pros.*, III. 255-259).

[550] *Cf.* SCHOL. AD LYC., 715.

[551] *Cf.* N. CONTI, *op. cit.*, p. 538.

si ondulaba, puesto que hasta las olas se volvían mansas con la voz melodiosa de las Sirenas.[552]

Una vieja etimología helena quería que el nombre Sirena proviniera del participio griego **ἔιρουσα**, "la que cuenta";[553] los modernos no ofrecen tampoco gran ayuda, suponiendo un origen griego lo unen al término **σειρά**, "trenza de cáñamo", por lo que Sirena sería algo así como "la que trenza o enreda".[554] Para Antonio Ruiz del Elvira, dado el vocablo griego en plural, deberíamos llamarlas Sirenes,[555] pero ya los mismos léxicos medievales aceptaban la forma **Σειρήναι**.[556] A pesar de la tan conocida imagen de la Sirena como mujer pez, lo cierto es que ello se debe al libro anónimo del siglo VI d. C. conocido como *Liber monstruorum de diversis generibus*, quien es el primero en mencionar la cola de pez y de él provendrá, a lo que parece, la fuerte tradición medieval que ha delineado la forma de la sirena hasta el día de hoy.[557]

Como viene ocurriendo con la mayoría de estos seres monstruosos, su genealogía suele ser muy diversa, pero, por lo regular, son mencionadas como hijas del río Aqueloo y de una de las Musas, Terpsícore las más de las veces, aunque se manejan los nombres de sus hermanas Melpómene y Calíope.[558]

[552] HES., *Fr.*, 28 (= SCHOL. AD HOM., XII. 168).

[553] PLU., *Mor.*, 745f.

[554] *Cf.* P. Chantraine, *op. cit., s. v.* **Σειρήν**; y Steven, *op. cit., s. v.* **Σειρήν.**

[555] A. Ruiz de Elvira, *op. cit.*, p. 451.

[556] *Cf.* PHOT., Lex., *s. v.* **Σειρῆνας** y Suda, *s. v.* **Σειρῆνας.**

[557] *Cf.* A. Ruiz de Elvira, *op. cit.*, p. 39.

[558] Como hijas de Aqueloo y Terspícore, *cf.* A. R., IV. 892-896, NONN., *D.*, XII. 313-314; SCHOL. AD E., *Rh.*, 346; SCHOL. AD HES., *Op.*, 91 y 164; Claudiano (CLAUD., *Rapt. Pros.*, III. 254) y Pausanias (PAUS., IX. xxxiv. 3) sólo confirman la paternidad del río; Licofrón (LYC., 713) habla de una madre Musa y el escolio correspondiente menciona a Terpsícore o Melpómene. La musa Melpómene es también mencionada en varias ocasiones, ya se señaló el escolio a Licofrón, pero también Higino (HYG., *F.*, 30, 125 y 141), los mitógrafos vaticanos (*Myth. Vat.*, II. 84) y el escolio a Homero (SCHOL. AD HOM., XII. 39). Calíope es mencionada como su madre en Servio (SERV., *Ad Georg.*, I. 8) y los mitógrafos vaticanos (*Myth. Vat.*, I. 42). Finalmente, Sófocles (S., *Fr.*, 861) las llama hijas de Forcis y Eurípides nombra como su madre a Gea (E., *Hel.*, 168). Apolodoro nombrará a una

Su padre Aqueloo resulta ser el río más importante en la mitología griega. Su gran caudal, uno de los más importantes y largos de Grecia, nacía en el monte Pindo y fluía de norte a sur a través del país etolio formando el límite de esta región con Arcanania,[559] con todo, era el río de Tesalia, puesto que su curso cruzaba esta vasta región.[560] Como todos los ríos, Aqueloo era hijo de la pareja titánide de las aguas, Océano y Tetis,[561] y sus plateadas aguas eran asemejadas a las de su mismo padre por Homero que veía en él al más digno y poderoso de estos dioses acuáticos.[562] El río Aqueloo fue muy pronto identificado con cualquier agua dulce que en grandes corrientes se lanzara al mar,[563] por lo que no es inusual que se le conciba como un ser híbrido semejante a Tritón o Glauco y que se confunda su leyenda con la de ambos. Normalmente, los ríos son evocados como seres taurinos, pues el mugido de sus olas y la fuerza de sus corrientes evocan a tal criatura;[564] Aqueloo fue también imaginado como un ser con cuernos de toro, pero torso humano y gigantesca cola de pez,[565] y con la capacidad de transformación como la de los Viejos del mar, si bien limitada a tres seres: toro, serpiente y hombre.[566] Como ocurría con Tritón y Glauco, también a Aqueloo lo vemos luchando con un héroe, esta vez Heracles y lo hace por amor a una doncella que desea, Deyanira.[567] De esta mitopoíesis paterna, se comprende que las Sirenas están muy cerca de lo ocurrido con Escila

mortal, Estérope, como madre de las sirenas, si bien con el río Aqueloo (*cf.* APOLLOD., I. vii. 10). Sólo el escolio a Hesíodo (SCHOL. AD HES., *Op.*, 164) mencionará como el padre de las Sirenas habidas en Terpsícore a un tal Molpe.

[559] *Cf.* STR., X. ii. 1.

[560] STR., IX. v. 10. El propio autor (VIII. iii. 11) menciona otro Aqueloo en Dime.

[561] HES., *Th.*, 340 y HYG., *F.*, 6.

[562] HOM., XXI. 194-195. Platón (*Phdr.*, 230b) evoca un lugar santo dedicado a un río e inmediatamente supone debe serlo a Aqueloo, como si este fuera el río por antonomasia (*cf.* también, PAUS., I. xxxiv. 3).

[563] *Cf.* A., *Pers.*, 869; E. *Ba.*, 625 y AR., *Lys.*, 381.

[564] *Cf.* S., *Tr.*, 9-26 y Gebhard, *op. cit.*, pp. 486 y ss.

[565] *Cf.* K. Kerenyi, *op. cit.*, pp. 62-63.

[566] OV., *Met.*, VIII. 880-884.

[567] *Cf.* S., *Tr.*, 9-26 y 510 y ss.; OV., *Met.*, IX. 1-97 y D. S., IV. 35.

y otras ninfas marinas, por lo que se les clasifica como tales. Si bien la maternidad de la musa les otorga finalmente un don especial: un canto maravilloso.[568]

Decía el mito que las Sirenas habían sido alguna vez simplemente eso, unas hermosas ninfas de bella voz. Su número varía de dos a cuatro y sus nombres son también diferentes de acuerdo con las fuentes que se consulten, decía el escolio correspondiente que Homero sólo contaba dos, Aglaope y Peisinoe o Telxiepia;[569] tres es su número más común siguiendo una vieja tríada de diosas muy común en la mitología helena y sus nombres eran: Aglaófeme, Peisinoe y Molpe, si bien otros daban así la tríada: Telxiepia, Peisinoe y Ligia, y uno más mencionará así la tríada, Leucosia, Ligia y Parténope, la cual se hará muy popular en tiempos imperiales romanos. Finalmente, una fuente mencionará cuatro Sirenas, a saber, Teles, Redne, Molpe y Tíone.[570] Todos nombres parlantes que tienen que ver con la dulzura de su canto o el placer que inspira.

La tradición helenística ya las mencionaba como antiguas compañeras de la diosa Core, hija de Deméter,[571] pero será la literatura posterior donde se relacione dicho compañerismo con su forma híbrida de mujeres y ave. Las Sirenas recogían flores junto con Core cuando ésta fue raptada por el dios del inframundo, Hades, y cuando huía en su carro del Erebo y la joven diosa clamaba por ayuda, sus compañeras corrieron tras de él y tanto fue su deseo por alcanzarlo que les crecieron alas y cuerpos de ave…[572] así decía Ovidio. Para una de las fuentes,[573] fueron ellas las que pidieron ser así transformadas para poder buscar

[568] Quizá también Aqueloo tendría algo que ver en la dulzura de su canto, puesto que se le recordaba como el más dulce de los ríos (*cf.* SCHOL. AD LYC., 671).

[569] SCHOL. AD HOM., XII. 39 y EUST., *Ad Od.*, 1709.

[570] Respectivamente, *cf.* SCHOL. AD A. R., IV. 892; Suid., *s. v.* **Σειρῆνας**; ST. BYZ., *s. v.* **Σειρηνοῦσαι** e HYG., F., 30. Es posible que el nombre Ligia ya sea conocido por Alcmán (*cf.* fr., 7 PMG. 30).

[571] A. R., IV. 896-900.

[572] OV., *Met.*, V. 531 y ss.

[573] *Myth. Vat.*, II. 84.

a Core por tierra y por mar. Sin embargo, Higino aseguraba que era todo lo contrario, el diletantismo de las Sirenas que no persiguieron al raptor, provocó la cólera de Deméter que las volvió medio aves.[574] Cólera divina era también la que expresaban como causa de su cambio las fuentes eruditas tardo-imperiales, sólo que decían que la responsable era Afrodita, ya por un odio especial a éstas, ya porque las Sirenas habían desdeñado los dones de la diosa y habían deseado permanecer vírgenes.[575] El bimorfismo de las Sirenas parece, no obstante, una tradición muy vieja, aunque su razón se nos confunda, e igualmente parece estar ligado desde antiguo al rapto de Perséfone, puesto que el erudito Claudiano aseguraba que, furiosas por la pérdida de su amiga, habían decidido transformar sus instrumentos musicales en instrumentos de muerte,[576] y su persecución al género masculino[577] así como su deseo de virginidad, evocan la repulsión que sintieron por el cruel acto de Hades para con su núbil compañera.

De tal suerte, las Sirenas del mito heleno son mujeres-aves, normalmente se asegura tienen rostro y pechos femeninos, mas el resto del cuerpo es de ave.[578] La plástica solía presentarlas con brazos para tocar sus instrumentos y podemos suponer que esta imagen era también conocida por los literatos que las presentan en sus textos efectivamente interpretando instrumentos: una flauta libia fabricada de loto, una siringa y una lira, dice Eurípides,[579] si bien después se mencionará que mientras una canta, las otras tocan la flauta y la lira, o una cítara y una lira.[580] Su maravillosa melodía a veces es expresada como un coro que al unísono canta.[581] Tal vez fue el mito de su bella cantinela la que llevó a Focio a suponer que la mitad de ave se presentaba en la parte de

[574] HYG., *F.*, 141.
[575] *Cf.* SCHOL. AD HOM., XII. 39.
[576] CLAUD., *Rapt. Pros.*, III. 255-259.
[577] *Cf.* PLU., *Mor.*, 745c.
[578] HYG., F., 125 y Suid, *s. v.* **Σειρῆνας.**
[579] E., *Hel.*, 170-172.
[580] *Myth. Vat.*, I. 42 y ORPH., *A.*, 1285-1291, respectivamente.
[581] PROCL., *In R.*, I. XIX. 10.

arriba de sus cuerpos y era específicamente un gorrión, en tanto que la parte baja de su cuerpo era de mujer.[582] Otras veces sólo son mujeres con blancas alas en los hombros.[583] La parte de ave que poseen las Sirenas casi nunca es definida, normalmente el arte las presenta con patas palmeadas, y entender que habitan una isla lleva forzosamente a suponer que pensarían en alguna de aquellas aves marinas, pero Eurípides imaginaba que tenían alas doradas y garras afiladas con las que apresaban a sus víctimas para llevarlas al otro mundo.[584]

La voz de las Sirenas era un lúgubre canto que traía la muerte, pero, como menciona Marcial, era una muerte atractiva, un goce cruel.[585] Escudriñaban desde la cima de su atalaya y comenzaban a pulsar sus instrumentos y a hacer surgir su voz, canto aprendido de su madre la Musa. Así, las olas se detenían y los hombres que escuchaban se sentían embrujados con sus notas; como si manos invisibles los empujaran, se dirigían hacia la fatídica isla y se detenían a escuchar no bogando más los remos, por lo que los navíos se estrellaban contra los escollos; si sobrevivían, permanecían flotando junto a ellas y morían ahogados de arrobo ante su canto.[586]

Aquel canto de muerte las hizo vanidosas y se decía que, acuciadas por Hera, se habían atrevido a rivalizar con las Musas, mas, derrotadas, fueron literalmente desplumadas por las Musas que se hicieron hermosas coronas con sus plumas, todas salvo su entristecida madre Terpsícore y todo había ocurrido en la ciudad cretense de Áptera que por ello tomó su nombre, pues significa "Sin alas".[587] No podían vencer, puesto que las Sirenas eran las emisarias del dios del Más Allá, él, al

[582] PHOT., Lex., *s. v.* Σειρῆνας. El término griego (στροῦθος) es, no obstante, ambiguo, pero he seguido, para otorgarle el sentido, el hecho de que el autor refiera la bella voz de las Sirenas. Para un tal Acilas, la mitad de ave era de un avestruz (στρουθοκάμηλος).

[583] ST. BYZ., *s. v.* "Απτερα y STAT., Silv., II. ii. 116.

[584] E., *Fr.*, 911.

[585] MART., III. 64.

[586] *Cf.* HOM., XII. 167-169; X., *Mem.*, II. vi. 31; A. R., IV. 900-901; LYC., 713; HYG., *F.*, 125; ORPH., *A.*, 1265-1269; SYN., *Ep.*, 146; SCHOL. AD HOM., xii. 42 y *Myth. Vat.*, I. 42.

[587] PAUS., IX. xxxiv. 3 y STEPH. BYZ. *s. v.* "Απτερα.

raptar a Perséfone, había provocado su existencia, eran su obra[588] y como decía Sófocles eran: "trovadoras de las leyes de Hades"[589] y una tradición alterna suponía que las Sirenas habitaban el Inframundo.[590] La humillación sufrida ante las Musas no pasaba de ser un mal rato, el verdadero peligro, según señalaba el viejo oráculo, era que si alguien, escuchando su canto, no quedara arrobado y pasara de largo sin detenerse, ellas morirían.[591]

Los primeros héroes griegos en enfrentar a las seductoras Sirenas fueron los argonautas. Advertidos por Circe, tía de la fugitiva Medea, los argonautas se enfilan al fatídico estrecho de Mesina para sortear los peligros que entraña y uno de ellos son las seductoras Sirenas. Comienzan a pulsar sus instrumentos las ninfas y los remos de la Argo se enfilan hacia su negro destino, pero Orfeo, el divino cantor hijo de la Musa Calíope, conocedor de los más felices cantos, comienza a pulsar su cítara y eleva su voz armoniosa acallando el gorjeo de las Sirenas.[592] De entre todos los argonautas sólo el bello Butes parece no escuchar el milagroso canto de Orfeo y se arroja al mar obsesionado con las femeninas voces y habría muerto ahogado en medio del arrobo musical, de no ser por Afrodita, que, prendada de la hermosura del joven, lo toma en sus brazos y lo rescata transportándolo hasta la isla de Sicilia, en el cabo Lilibeo, a su ciudad de Erix donde lo hace su rey y su amante.[593]. Furiosas porque aquellos marineros escaparon a su hechizo, las Sirenas arrojaron sus instrumentos contra las rocas de su escollo.[594] Una victoriosa Medea, según cuenta Séneca, afirmaría que las mismas Sirenas se encantaron

[588] Procl., *In R.*, II. clxxxv. 17.

[589] S., Fr., 861: θροῦντες τοὺς ῎Αιδου νόμους.

[590] Pl., *Cra.*, 403d.

[591] Hyg., *F.*, 125 y 141.

[592] A. R., IV. 903-910 y Orph., *A.*, 1270-1284.

[593] A. R., IV. 912-919.

[594] En las *Argonáuticas órficas* (Orph., *A.*, 1285-1291) se asegura que fue entonces que se convirtieron en piedra, despeñándose desde su atalaya, cumpliendo la fatídica profecía, en contra de la tradición homérica que las hace enemigas de Odiseo y a éste su reto final.

a tal grado con la voz de su primo Orfeo que lo habrían seguido en su travesía de regreso.[595]

No se había cumplido el oráculo, puesto que las voces femeninas habían sido ensordecidas por la melodía órfica y los argonautas en realidad no las habían escuchado. Pero años después llegaría a las tierras de Circe el navegante Odiseo con sus marinos, y para que éstos volvieran a su reino isleño de Ítaca había que sortear el peligro de Mesina. Advierte nuevamente la bruja diosa sobre el peligro que entrañan las Sirenas y la manera de burlarlas: tapar los oídos con cera. Cuando ya bogaban los remos las ondas cercanas a las Sirenas, ordena el capitán Odiseo se llenen de cera los oídos de sus hombres, pero él quiere escuchar la voz portentosa y mágica de las mujeres-ave y ordena ser atado al mástil y no ser liberado por más que ruegue u ordene con firmeza. Cumplen sus mandatos y mientras sus hombres están a resguardo del funesto encanto de la música infernal, el héroe sí escucha lo que las ninfas del mar tienen que decirle:

> Aquí, viniendo, gloriosísimo Odiseo, gran honor de los Aqueos, ancla tu nave, para que escuches nuestro[596] canto. Pues nadie aquí pasa de largo en su negra nave, antes de haber escuchado el canto melifluo de nuestros labios, sino que, deleitándose, se marcha conociendo muchas cosas. Sabemos, pues, de todas cuantas te ocurrieron en la gran Troya y sufrieron argivos y troyanos por voluntad de los dioses, ya que sabemos cuántas cosas suceden sobre la fecundísima tierra.[597]

¿Qué prometen las Sirenas al desfallecido marinero? Comprensión y alabanza. Ellas saben de las penas pasadas y prometen convertirlas en un canto dulce que proclame a Odiseo como "gloriosísimo", claman al

[595] Sen., *Med.*, 357-358.

[596] Es precisamente el uso dual de este pronombre (νωιτέρην) el que explica que, para Homero, sean dos las Sirenas.

[597] Hom., xii. 183-191. (Trad. propia).

orgullo viril que desea oír de sí mismo y de sus hazañas, mas al propio tiempo aseguran ser, cual marinas moiras, las conocedoras de todo y sospecharíamos, por la frase inicial, que también aseguran ser grandes sabias (enfatizado ello por el uso una y otra vez del verbo) que trasmitirán su conocimiento y el marinero regresará a su tierra como magno erudito, pero bien comprendía el auditorio del poeta que eran meras patrañas, engaños dulces que se cantan al oído de los presuntuosos... "cantos de Sirena", frases que atraen pero resultan vanas.[598]

Clama el héroe a sus compañeros y ruega ser desatado para oír las falsas enseñanzas de las diosas, recurre luego a las amenazas y furioso se debate atado al mástil, grita y maldice, pero sus sordos compañeros sólo se ocupan en remar. Cuando ya se alejaba la nave de Odiseo, rompen las diosas sus inútiles instrumentos y saltan de su roqueña atalaya para hundirse en el mar y morir, pues la terrible profecía se había cumplido: alguien pasó sin detenerse luego de escucharlas. Cada una de ellas se habría de convertir en un islote, arrastradas por las olas que alguna vez aplacaban con sus melifluos sones. Leucosia se volvería la isla homónima en el cabo Enipeo,[599] Ligia llegaría a hasta la ciudad de Terina y será ahí enterrada;[600] la tercera, Parténope, llegó hasta la desembocadura del río Glanis, donde recibirá sepultura y se elevará un templo, recibiendo la ciudad allí erigida su nombre, para luego ser llamada "Nueva ciudad", Neapolis, hoy Nápoles.[601]

Quería la antigua tradición que las Sirenas fueran emisarias de la muerte, pues como las otras ninfas, ellas también raptaban con sus garras o con sus dulces voces a los jóvenes para llevarlos al Más Allá, por lo que era común que se les colocara sobre las tumbas o se aludiera a ellas a esta guisa en los epitafios; sin embargo, también había una tradición menos fúnebre que parece evocarse en un fragmento del trágico

[598] *Cf.* AESCHIN., III. 228 y SYN., *Ep.*, CXXXIX. 5 y CXLVI. 8-11.

[599] Hoy Licosa, entre las antiguas Posidonia y Paestum.

[600] Ciudad en la costa oeste de Brutio, cuyas ruinas están en la actual abadía de Santa Eufemia.

[601] Para todos estos datos, *cf.* LYC., 717-731; STR., I. ii. 13 y SCHOL. AD D. P., 358-360.

Eurípides, donde se les concede ser raptoras sí, pero que transporten el alma hacia Zeus, mensajeras ahora del Olímpico que entre doradas plumas eterniza al difunto.[602]

Las Sirenas son, de tal suerte, la fase seductora del mar, de esas aguas femeninas primordiales que no dejan de todos modos de ser raptoras cual Escila o Caribdis, verdaderos monstruos por su hibridismo ya no serpentino, sino aviforme, otra de las fases de la Gran Diosa como deidad de la muerte desde los albores de la humanidad. Por ello su mito se aúna al de otras mujeres aviformes que, como las Sirenas, representan a las predadoras del océano pues son los vientos borrascosos que soplan sobre éste, pero también se unen al Inframundo y su poder sobre los mortales.

Cuando ocurría que los hombres se perdían en el mar, se decía que ellos habían sido raptados por las Harpías[603] y aquel o aquella que deseara su perdición, rogaba a las temibles mujeres-aves, lo o la raptaran aquellas vorágines aladas;[604] de tal suerte, la Harpía representa la sombra de la muerte que apresa con sus garras y siendo el mar un sitio de tal peligro, eran así entendidas como ninfas marinas de salvaje proceder.[605] No son su forma híbrida o su capacidad raptora las únicas semejanzas con las Sirenas, su mito es también muy parecido.

Según Hesíodo, las Harpías pertenecían a la estirpe de los dioses de las aguas, como hijas que eran de Taumas, el portento marino, y de la océanide Electra, el brillo del mar.[606] Su hermana fue Iris, la diosa del arco multicolor que fue la mensajera divina y particularmente avocada al servicio de Hera. Iris fue la encargada de comunicar a los hombres los deseos de los dioses y la *Ilíada* nos la muestra así en muchas ocasiones,

[602] E., *Fr.*, 911.

[603] *Cf.* HOM., XIV. 371.

[604] HOM., VI. 344-348 y XIX. 518 y XX. 66. *Cf.* también, Q. S., X. 395.

[605] *Cf. Ant. Graec.,* 1046.

[606] Sólo el romano Valerio Flaco (VAL. FL., IV. 428) parece contradecir la tradición ratificada por otros (*cf.* APOLLOD., I. ii. 6) de que es Taumas su padre, haciendo del monstruo Tifón su progenitor. El también latino Higino, si bien acepta a Taumas, prefiere que la madre sea una tal Ozómene (HYG., *F.*, 14. 18).

por lo que cuando se pintaban en el cielo sus colores, era la diosa que bajaba o subía con algún mensaje. Como sus opuestos se hallaban sus hermanas, según el poeta sus nombres fueron Aelo y Ocípete, y con la acostumbrada ambigüedad de los mares y sus criaturas, son "de hermosas cabelleras", como si el poeta cual hizo con las Greas, Equidna o Ceto, nos dijera que eran hermosas. Las Harpías igualan en su vuelo al soplo de los vientos y a las volátiles aves.[607]

Cual las Sirenas, el poeta, primero en nombrarlas, reconoce que son dos, pero pronto fue su número el de tres y también ellas reciben nombres variados, los más comúnes Aelo y Ocípete se completarán con Celeno,[608] pero autores tan antiguos como Homero ya conocían a otras Harpías, aquél enuncia a Podarga, en el propio Hesíodo aparecen variantes como Aelópode, Nicótoe (este nombre también aceptado por el épico tardío Nonno) y Ocítoe, e incluso Quinto de Esmirna refiere el nombre Harpía como propio. Finalmente, la enciclopedia Suda mencionará a una llamada Sitonia.[609]

El bimorfismo de las Harpías es otro punto de contacto con las Sirenas, puesto que existe gran variedad de opiniones en la Antigüedad. Nuestra fuente más antigua, ya que Homero y Hesíodo parecen callar, resulta Esquilo que sólo nos refiere que eran aladas;[610] Apolonio de Rodas, uno de los narradores de su mito principal, no alude a su forma y su escoliasta sólo agrega que eran "aves".[611] Será el romano Virgilio quien asegure que dichas aves tenían rostro de mujer, propiamente de virgen, aludiendo quizá a su juventud o belleza; Ovidio dirá que son "aves vírgenes".[612]

Sin embargo, su casi contemporáneo Higino otorgará la primera descripción algo detallada: las cabezas son de ave, tienen plumas y

[607] HES., *Th.*, 265-269.

[608] Ya la tríada en Higino (HYG., *F.*, 14. 18).

[609] *Cf.* respectivamente, HOM., XVI. 149-151; HES., Fr., 155; Q. S., IV. 570 y NONN., D., XXXVII. 155 y Suid., *s. v.* **Κύλλαρος**.

[610] A., *Eu.*, 50 y con él parece coincidir Heráclito (HERACLIT., 8).

[611] SCHOL. AD A. R., II. 1089.

[612] VERG., *Aen.*, III. 209: *virgenei volucrum vultus* y OV., *Met.*, VII. 4.

alas, mas brazos humanos, pero inmensas garras al extremo de sus patas de pájaro, si bien su blanco pecho es de mujer[613] y de hecho, aquella parte aviforme es específicamente una gallina (*gallinaceis... pedibus gallinaceis*), ya que si bien el término puede aludir a otras aves de corral,[614] las patas con garras no referirían a una palmípeda como el ganso, el pato o el ánsar. Para el épico del siglo II, Valerio Flaco, las Harpías tienen pico y por tanto desaparecería el rostro virginal de sus antecesores[615] y una fuente tardía preferirá que el cuerpo de ave sea de un terrible buitre.[616]

Ciertamente aquellas gallinas humanoides parecen más risibles que temibles, pero dicha alusión creo se debe a una de las características más destacadas para estas criaturas en el mito: su exhaustiva producción de guano. Como veremos más adelante con la historia de Fineo, las Harpías producían un nauseabundo olor con sus heces[617] y ello se debía, como ya sugiere el texto virgiliano, a que son rapaces, a que siempre están comiendo; voraces, las Harpías, cual gallinas, comen todo el tiempo y no parecen saciarse, pálidas por sentir un hambre constante, siempre están al acecho y arrebatan la comida con sus garras ansiosas.[618] Dice el poeta mantuano que el estruendo de sus alas era ensordecedor y ello tal vez no podría encajar muy bien con la descripción gallinácea, pero si se pone atención, el aleteo de las gallinas es verdaderamente fuerte y su corto, aunque torpe desplazamiento, causa desesperación.[619]

Hasta ahora he señalado que el mito de las Harpías y el de las Sirenas tienen muchos puntos de contacto, pero difieren en que mientras éstas son vírgenes que incluso fueron en tales convertidas por rechazar a Afrodita; las Harpías son reputadas como madres y son precisamente

[613] HYG., *F.*, 14. 18.

[614] *Cf.* Ch. Lewis y Ch. Short, *op. cit., s. v. gallina* y *gallinaceus*.

[615] VAL. FL., IV. 505.

[616] SCHOL. AD LYC., 653.

[617] VERG., *Aen.*, III. 228; VAL. FL., IV. 457; y APOLLOD., I. IX. 21

[618] VERG., *Aen.*, III. 215-218. Sobre la voracidad de las Harpías, *cf.* AR., *Pax*, 811 y PLU., *Luc.*, 7.

[619] VERG., *Aen.*, III. 228.

los dioses del viento los padres de sus hijos, siempre equinos. Cuando mencioné el mito de los Centauros, señalé que las nubes eran representadas como yeguas, de tal suerte las Harpías y los vientos engendran seres de este tipo, pero como éstas son propiamente ninfas, son hijos mortales. Homero es la primera fuente de este mito al decir que la harpía Podagra fue sorprendida por el viento del oeste, Céfiro, mientras "pacía (βωσκομένη)" en las corrientes del Océano y ella le parió a los caballos divinos Janto y Balio...[620] ¿será acaso que el viejo épico imaginaba a las Harpías como yeguas? También los corceles Cílaro y Arión son mencionados como hijos de las Harpías Sitonia y Harpía y sus padres son respectivamente el viento del norte, Bóreas, y el ya conocido Céfiro.[621]

La historia más antigua que refiere una participación de las Harpías las muestra en su carácter de raptoras fúnebres, a más de imagen de los vientos tempestuosos. Refiere la *Odisea* homérica que las hijas de Pandáreo fueron arrebatadas por las Harpías y entregadas a las Erinias como sirvientas y ello a pesar de que fueron criadas por las diosas Hera, Atenea, Ártemis y Afrodita, esta última incluso marchó a pedir a Zeus un matrimonio para las jóvenes justo cuando fueron raptadas.[622] La razón de este destino terrible parece no ser otra que la maldad de su padre, una especie de mito sobre la culpa que los hijos conllevan con los padres, según podemos atisbar en el escolio correspondiente.

Era Pandáreo hijo de un milesio de nombre Méropo y de una ninfa oréada innominada, se casó con una mujer llamada Harmótoe y tuvo tres hijas: Aedón, Cleotera y Mérope. Estaba el hombre vinculado con el reino de Tántalo, hijo de Zeus, que gobernaba Frigia. No queda muy clara la razón, pero parece que Pandáreo marchó a Creta para robar un perro de oro fabricado por Hefesto y que custodiaba, como criatura animada que era, el altar del dios en la isla; su consigna era llevarlo a Frigia, quizá por orden del despiadado Tántalo, pero una vez que lo

[620] Hom., xvi. 149-151.

[621] *Cf.* respectivamente Suid, *s. v.* **Κύλλαρος** y Q. S., iv. 570. Sobre una alusión a yeguas veloces cual harpías, *cf.* Lyc., 166-167.

[622] Hom., xix. 66-78.

hurtó no regresó a Frigia, sino huyó a Fenicia con su familia y el maravilloso animal robótico. Zeus, furioso, envió a su hijo Hermes a rescatar al animal. Sus hijas habían sido criadas por las diosas mencionadas, tal vez podríamos entender que en sus templos como sacerdotisas especiales; pero ni ello lo salvó cuando Hermes lo descubrió y recuperó al perro dorado. Suplicando, debió alcanzar gracia del dios, por lo que escapó a Atenas y de allí a Sicilia donde lo alcanzó el odio de Zeus que lo mató junto con su mujer, y sus hijas, cómplices se entiende al huir con él, fueron raptadas por las Harpías y entregadas como siervas a las terribles diosas del inframundo.[623] La alusión del rapto parece recordar lo ya consignado sobre aquellos que se pierden en el mar o que sufren una repentina muerte, y eran por tanto considerados como raptados por las Harpías o como dice el citado escolio: "arrebatados por vientos" (ἁρπασθῆνα ὑπὸ ἀνεμῶν).

Pero la tradición prefería recordar a las Harpías, a pesar de la etimología de su nombre "las raptoras", más que como las encargadas de secuestrar las almas o los cuerpos de los hombres y en ello ser de nuevo semejantes a las Sirenas; como las que arrebataban la vida de aquellos que Zeus desdeñaba, por lo que eran denominadas "perras de Zeus"[624] y la historia paradigmática al respecto era la de Fineo.

Era Fineo el hijo de Agenor[625] y había casado con la hija de la princesa ateniense Oritía y el viento del norte, Bóreas, cuyo nombre era Cleopatra, con ella había procreado a dos hijos: Plexipo y Pandión.[626]

[623] SCHOL. AD HOM., XIX. 518 y XX. 66. En el primer escolio se alude a una versión un tanto diferente sobre el destino de Aedón, hija mayor de Pandáreo. Casada con Zeto, hijo de Zeus y hermano de Anfión, tuvo de él un hijo llamado Itilo. Pero también habría ésta de morir a manos de su concuña Niobe o de una tal Hipomedusa, mujer de su marido y madre de sus muchos hijos. Variando igualmente, decían que era ya mujer de Zeto o de Anfión, por lo que entró en competencia con Niobe, queriendo matar al hijo de su rival, una noche se equivocó y mató al propio, por lo que incluso fue convertida en ave, mito que obviamente recuerda y se confunde con el del rey tracio Tereo.

[624] A. R., II. 289 y D. S., IV. xliii. 4.

[625] Apolodoro (I. ix. 2) también ofrece la versión de que fuera su padre Poseidón.

[626] APOLLOD., III. xv. 2. Para Hesíodo (HES., *Fr.*, 157) sus nombres eran Bitino y Mariandino.

Se decía que tomó como mujer también a Ídea, hija de Dárdano y ésta calumnió a sus entenados diciendo que quisieron violarla,[627] furioso, su padre los cegó y los dioses los vengaron quitándole la vista también al enceguecido padre o incluso fueron los tíos de los niños, Caláis y Zetes, quienes pagaron con la misma moneda a su infame cuñado.[628] Pero otras fuentes referían que la ceguera de Fineo se debía a la cólera de Poseidón, porque había revelado a los nietos del rey cólquide el camino a Grecia, o la cólera era de Helios, el sol, porque Fineo, puesto a escoger entre vivir muchos años o quedar ciego pero tener el don de adivinación, prefirió no contemplar más la luz diaria, pero poseer aquel premio, o que Apolo lo había cegado por haberlo desdeñado y preferir la vida larga a su preciado regalo de leer el porvenir; finalmente, la más usual decía que, como adivino que era, reveló los designios de Zeus y por ello no sólo fue cegado por el dios, sino que fueron azuzadas contra él las perras Harpías que lo arrebataron llevándolo a Tracia para allí acosarlo todos los días.[629]

Ciego y desterrado, las Harpías lo mortificaban todos los días arrebatándole, incluso de su propia boca, los alimentos y llenando con la fetidez de su guano los restos que quedaban:

> Se desprende un olor insoportable y el dios del Averno exhala su hálito; sólo a él atacaron todas con su aleteo, sólo a él molestaron; la nube de Arpías tiene la boca abierta, lujuriosa, molestando simplemente con su presencia. Riegan de basura el suelo y los inmundos jergones de un banquete ultrajado, hacen ruido con las alas y por la ausencia de comida el hambre se hace cruel por ambas partes, pues

[627] *Cf.* D. S., IV. xliii. 4; HYG., *F.,* 19 y APOLLOD., I. ix. 21 y III. xv. 2.

[628] PL., *P.*, IV. 182.

[629] Para la versión que responsabiliza a Poseidón *cf.* APOLLOD., I. ix. 21; para la que sugiere a Helios, OPP., *C.*, II. 617-626; para la que señala a Apolo, HES., *Fr.*, 157.Finalmente la que responsabiliza a Zeus: APOLLOD., I. ix. 2. Para el rapto de Fineo y su traslado a la tierra de los galactófagos, como dice el texto (*cf.* HES., *Fr.*, 151).

> la horrenda Celeno no sólo impide comer a Fineo, sino también a sus miserables hermanas.[630]

Volaban las terroríficas aves desde las islas Calidnas que eran su habitáculo,[631] alcanzando Tracia como negro nubarrón de un rápido huracán, dice el poeta latino Valerio Flaco, y el ciego Fineo reconoce el vuelo de la maldita Celeno por el aleteo sonoro de sus alas.[632] Conocedor del porvenir, sabía el ciego adivino que llegarían a su lado sus antiguos cuñados, los boréadas Calais y Zetes, quienes estaban ligados al destino de las Harpías. Eran aquellos hijos del viento del norte y de la princesa ateniense, habían nacido seres alados o con pequeñas alas en sus tobillos y sus cabezas y merced a ellas podían volar. El antiguo oráculo decía que ellas habrían de morir a manos de ellos y serían ellos los muertos si no lograban darles alcance.[633]

Arriban los argonautas a las costas tracias en busca del consejo del sabio invidente, pues deben cruzar los peligros del mar inhóspito, el Ponto Axino, para llegar a las corrientes del Fasis y de allí a Cólquide y su preciado vellocino de oro que es la razón de su búsqueda. Pero el viejo, conociendo que entre los marinos vienen sus antiguos cuñados, exige como pago a su conocimiento el que sean ellos sus salvadores persiguiendo, merced a sus alas, a sus plagiadoras y las responsables de su miseria. Aceptan los héroes y esperan el arribo diario de las terribles perras de Zeus, preparando un fastuoso festín a manera de trampa y a la vez de premio para el famélico Fineo. Apenas suenan sus aleteos, cuando ya caen sobre los alimentos y los arrebatan, dejando los demás pestilentes con sus excrementos. Emprenden los boréadas la persecución aérea enarbolando sus espadas y se pierden en el cielo en pos de las veloces Harpías:

[630] Val. Fl., iv. 495-500. (Trad. de Santiago López Moreda).
[631] *Cf.* Schol. ad A. R., ii. 285.
[632] Val. Fl., iv. 453-455.
[633] Apollod., i. ix. 21.

> Como cuando en las montañas perros de caza adiestrados corren siguiendo el rastro ya de cornudas cabras ya de corzos y, afanándose detrás a escasa distancia, en el extremo de sus quijadas entrechocan inútilmente los dientes; así Zetes y Caláis, apresurándose muy cerca de ellas, las acosaban en vano con la punta de sus manos. Y sin duda, contra la voluntad de los dioses, las habrían destrozado tras alcanzarlas muy lejos sobre las islas Plotas, si no los hubiera visto la rápida Iris y hubiera saltado desde el cielo a través del éter y con tales advertencias los hubiera detenido.[634]

Decía el épico Apolonio que la hermana de las Harpías había intervenido en su favor y ordenado a los héroes no acosar más a las Harpías a cambio de que éstas dejaran a Fineo en paz al fin.[635]. Aquellas islas Plotas o Flotantes, se llamaron desde entonces Estrófades, "las del regreso", porque de allí se volvieron Caláis y Zetes. Contraviene entonces el más erudito de los poetas que nos habló de las Harpías, el famoso oráculo sobre la muerte de éstas a manos de los hijos del viento nórdico, como llevamos citado.

De tal suerte, tenemos dos posibles finales para las Harpías, uno menos drástico que el otro. Que las Harpías no murieron ya lo consideraban así Hesíodo y Antímaco,[636] y es aceptada la leyenda por Virgilio quien dirá que las Harpías habitaron las islas Estrófades hasta el tiempo en que el mismo Eneas se acercó a ella a buscar el oráculo de Celeno.[637] Decía Apolonio de Rodas que las Harpías se habían sumergido en una gruta de la isla de Creta,[638] quizá una manera de decir que habían pa-

[634] A. R., II. 278-288. (Trad. de Mariano Valverde).

[635] *Cf.* A. R., II. 289-291. Valerio Flaco (VAL. FL., IV. 516 y ss.) señala que las Harpías, extenuadas por la persecución, rogaron a su padre Tifón y éste se apareció a los boréadas y les ordenó regresar. También se asignaba este papel de mensajero a Hermes (HES., *Fr.*, 156 y SCHOL. AD A. R., II. 296-297).

[636] HES., *Fr.*, 156.

[637] VERG., *Aen.*, III. 245 y ss.

[638] A. R., II. 299.

sado al inframundo y el mismo Virgilio parece conciliar este dato con el de las islas Estrófades cuando señala que sirven de lindero al mundo de los muertos.[639] ¿No sería acaso esto una especie de muerte? Tal vez por ello, las fuentes más tardías supongan que las Harpías, como otrora las Sirenas, murieron extenuadas por el acoso de los boréadas y que cayeron desfallecidas en las playas de las Estrófades.[640]

Son pues las criaturas del mar una suerte de ambigua monstruosidad: belleza y peligrosidad, hermosura que apresa y destruye, siempre y cuando se encarne en la feminidad que ya las ninfas evocaban, pero que alcanza su culmen en Ceto, Escila, las Sirenas y las Harpías; en cambio, se vuelve sólo malhumoradas de viejo o atrevimientos de jóvenes cuando son encarnaciones masculinas las que se presentan. Con todo, el mar es el gran lecho de los monstruos y el lindero de los hombres y éstos.

Pueblos de lo fantástico

Gigantes y enanos

Cruzar el mar es llegar a las tierras de los otros, es arriesgarse a visitar los extremos de la existencia y vivir la experiencia de la otredad de primera mano. El hombre pronto comprendió que viajar implicaba un golpe a su identidad en ocasiones positivo y, las más, terrorífico. Cuando el héroe caza-monstruos termina con las plagas que asolan su terruño, se convierte en héroe-viajero y comienza a enfrentar los peligros que podrían venir de fuera para sí y los suyos, por eso el marinero es también un héroe y sus monstruos, los que están allende el mar, son tan o más aterrantes que los que circundaban su mundo, son amenazas

[639] Verg., *Aen.*, vi. 289.
[640] *Cf.* Apollod., i. ix. 2.

latentes y por ello hay que destruirlas, el monstruo viene de fuera y ese exterior todavía nos amedrenta.

Comenzaremos ese viaje por la otredad lejana con el Gigante que es, no obstante, un monstruo cercano. Como señala Maximo Izzi: En el principio eran los gigantes.[641] Prácticamente todas las cosmogonías nos hablan de un gigante primigenio a la muerte del cual se conforma el universo, porque éste fue alguna vez un organismo viviente. Otras leyendas hablarán del gigante no cosmógono sino cosmóforo, de aquel que sostiene el universo sobre sus hombros, pero en las religiones ni uno ni otro sobreviven como seres de lo sagrado; sin embargo, sustenta la necesidad, inverosímil si se quiere, de creer en los gigantes, y el ser humano justificó esta creencia cuando se preguntó sobre las construcciones megalíticas cuya manufactura sólo podría ser obra de gigantes, para luego encontrar sus huesos y sonreír complacido. De modo natural se abre camino la idea de que en tiempos remotos ésta fue una tierra de gigantes.

En el pensamiento humano, el gigante ha sido envidiado y digno de maldición. Las culturas consideraron que el gigantismo, aunado a su consecuente fuerza, fue el climax de la humanidad y la pérdida de estatura era directamente proporcional a una decadencia de la raza. Según suponen ciertas sectas musulmanas, cerca de la Meca hay dos pequeñas colinas a 300 metros de distancia una de otra y son la huella de las rodillas de Eva cuando se posaron en el mundo, quizá para parir a Abel que medía 14 metros de altura, considerable degradación si consideramos que su madre alcanzaba los 1828 metros.[642] Griegos y romanos siempre recuerdan las estaturas de sus héroes unidas a su fuerza y cómo ésta supera a los hombres actuales, Heracles, según las fuentes, alcanzaba los dos metros y medio. No son éstas las elucubraciones de tiempos de ignorancia:

[641] Maximo Izzi, *Diccionario ilustrado de los monstruos. Ángeles, diablos, ogros, dragones, sirenas y otras criaturas del imaginario*, *s. v.* Gigantes.
[642] *Idem.*

> En época contemporánea, el científico nazi Hans Horbiger creyó demostrar que en tiempos antiguos se precipitaron sobre la tierra lunas anteriores a la actual, y que la mayor atracción graviacional ejercida por ellas en las fases de máxima proximidad había favorecido el nacimiento de razas de gigantes, antepasadas nuestras. Sus teorías todavía fueron "perfeccionadas" posteriormente por su discípulo intelectual Denis Saurat, que las defiende en libros publicados en los años cincuenta.[643]

No obstante, el gigante también es despreciado en los mitos de muchas mitologías, ansiosas quizá por menospreciar a estos seres tan distintos de la humanidad, o conscientes de que siendo seres primigenios eran como una especie de pasado siniestro. Así es como el gigante es un monstruo y griegos, romanos, celtas y vikingos, los consideraban razas enemigas de los dioses, porque el gigante es un ser ctónico, hijo de la tierra bruta, donde predomina la fuerza material y una indigencia espiritual; en expresión de Chevalier,[644] son "la trivialidad magnificada". Desmesura que se aprovecha sólo para dar rienda suelta a sus placeres corporales siempre brutales, fuerzas inferiores que se alzan contra lo adecuado, así serán los gigantes del mito grecorromano, Balor y su ejército de monstruos en la mitología celta y los Gigantes del hielo del mito asgaridiano de los escandinavos. Gigantes son los cíclopes, gigantes son los ogros carnívoros, porque todo lo desmesurado es terrible y destructivo. El gigante es también la personficación de la muerte, como recuerda el Orco de los romanos, figura desdibujada como toda criatura proveniente de la mitología latina, pero que terminó por considerarse el inframundo mismo, una abertura oscura y profunda que se tragaba todo, imagen que degeneraría en la boca del infierno entre los medievales.

Los primitivos gigantes del mito griego son criaturas de la primera generación. Cuando Gea y Urano, la tierra y el cielo respectivamente, se unieron, engendraron tres grupos de criaturas: Cíclopes, Hecatonquiros

[643] *Idem*.

[644] J. hevalier y A. Gheerbrant, *op. cit., s. v.* Gigante.

y Titanes. Con respecto a la vinculación de estos grupos de hermanos, que quizá ya eran consideraros como todos de naturaleza gigante, Hesíodo nos aclara de los Hecatonquiros: "De Gea y Urano nacieron tres hijos grandes y también poderosos, innombrables: Cotto y Briareo y Giges, vástagos soberbios. De sus hombros surgían cien manos monstruosas, cincuenta cabezas de cada uno de los hombros nacieron sobre sus miembros fuertes, e inmenso poder en su gran figura".[645]

Aunque breve, el pasaje es rico en cuanto a la descripción de los terribles gigantes. El término Hecatonquiros se entiende a partir de las frases, puesto que ἑκατόν es cien y χείρ, mano; por lo que ellos son, como decían los latinos, Centímanos o "Cien manos". Ya el lexicógrafo Apolonio[646] aludía a que en el término "mano" debíamos reconocer un sinónimo de "brazo" y que el nombre de estas criaturas debía ser "Cien brazos" (Hecatonpequis); no obstante que es ésta la visión tradicional, creo que nada impide los concibamos como monstruos que poseyeran cien manos en sus dos miembros. Por otro lado, el señalar que tuvieran cincuenta cabezas, da como ecuación lógica los cien brazos.[647]

Que son gigantes, lo aclara con el adjetivo "grande", al menos dos veces en el épico. Μέγας alude eso sí, al tamaño más que a la altura, al espacio que sus cuerpos ocupan, aunque no es imposible que designe también algo alto.[648] Su fuerza, por otro lado, queda especificada con la alusión a su poder, a lo monstruoso[649] de sus manos y a sus fuertes miembros. Su carácter, por otro lado, también es señalado con el apelativo de "soberbios" por lo que Hesíodo considera, siguiendo la vieja consigna de los pueblos, que nombrar a los Hecatónquiros es

[645] HES., *Th.*, 148-153. (La trad. es mía).

[646] APOLLON., Lex., *s. v.* ἑκατογχείρον.

[647] *Cf.* para esta misma distribución de miembros, SCHOL AD PL., *Leg.*, 795c bis.

[648] *Cf.* H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit., s. v.* μέγας.

[649] Según señala el diccionario de H. G. Liddell y R. Scott (*op. cit., s. v.* ἄπλαστος) el adjetivo empleado por Hesíodo aquí corresponde al griego ἄπλητος, por lo que así fue traducido, pero elegí el término "monstruoso" para también aludir al sentido que el primer adjetivo, donde se alude a algo "informe" o "deforme".

invitarlos a que se presenten y aterren con su presencia o, incluso, cuando son dioses tan terribles, a provocarlos como enemigos.[650] Hesíodo, finalmente, como inspirado por las Musas que le dictan su magna obra, repite sus nombres: Briareo, Cotto y Giges.[651]

La etimología de estos nombres era ya algo con lo que especulaban las antiguas escuelas filosóficas que buscaban explicaciones naturalistas para sus conceptos religiosos como un medio de racionalizarlos, por lo que concebían que los Hecatónquiros eran representaciones de los vientos huracanados que todo lo arrebatan y de allí sus cien manos, y quizá imagen de nuestros tornados.[652] Para otros autores, las cien manos aludían a la naturaleza que todo lo hace crecer y lo alimenta,[653] finalmente, para otros, eran alusiones a la energía de esa naturaleza salvaje simbolizada en las estaciones.

El nombre Briareo parece, plausiblemente, proceder del término griego βριαρός, que alude a lo grande, terrible y pesado,[654] digno nombre así de un gigante. Crísipo de Solos,[655] prefería una raíz griega que aludía a "hacer brotar" (βρύειν) imaginando que el Hecatónquiro era la fuerza fértil de la primavera, suponiendo que los otros dos hermanos eran las otras dos estaciones (Cotto el estío y Giges el invierno); esta posibilidad interpretativa a todas luces es simple y acorde a la época.[656] Cotto, por su parte, es posible que tenga un origen etimológico pre-griego, merced a la geminación de la "t", si bien podría relacionarse con la palabra dórica

[650] *Cf.* Paola Vianello de Córdova, "Notas al español", en HESÍODO, *Teogonía*, p. CCCXVIII.

[651] *Cf.* también, ORPH., *Fr.*, XIII. 36 y ATHENAGORAS, *Legationes*, XVIII. VI. 2.

[652] SCHOL. AD HES., *Th.*, 148.

[653] PORPH., *ad ll.*, I. 399.

[654] *Cf.* Robert Beekes, Etymological Dictionary of Greek, *s. v.* βρι-. Ya lo relacionaba así el texto de la Etimología Magna, *s. v.* βριαρός.

[655] CHRYSIPP. *Frgmenta*, apud *Stoicourum veterum fragmenta*, ed. J. von Armin, vol. 2. Leipzig, Teubner 1903, vol. 2, 700 (=SCHOL. AD HES., *Th.*, 148).

[656] No obstante, R. Beekes (*op. cit.*, *s. v.*) señala alguna posibilidad proveniente del sánscrito con un sentido semejante.

para "cabeza o cresta".[657] Giges, finalmente, se relaciona comúnmente con el término "gigante",[658] pero existe el nombre propio entre los lidios y algún topónimo de la región se relacionaba con el monstruo,[659] de ahí que pudiera, desde una lengua anatolia, significar "abuelo, ancestro".[660] Homero aseguraba que Briareo era llamado así sólo por los dioses, que los mortales lo conocían como Egeón[661] cuyo apelativo se relaciona con el mar Egeo. Se contaba que Briareo, hijo de Gea y Urano, regía el mar cercano a la isla de Eubea y desde allí se lanzó a la conquista del mar y sus islas, las Cícladas, por lo que dicha región tomaría su nombre.[662] No obstante, este mito etiológico ya tiene el sentido de las especulaciones racionalistas de época helenístico-imperial, por lo que es difícil aceptarla sobre todo porque habría una versión más reconocida sobre el nombre del mar en relación con Egeo, padre del héroe Teseo.[663] El nombre Egeo y Egeón parece aludir al vocabalo "cabra" (αἴξ, αἰγός) y tal vez relacionar efectivamente a este animal con el gigante de alguna manera.[664]

El papel de estos gigantes monstruosos en la mitología grecorromana es breve, pero trascendente. Siendo tan terribles desde su nacimiento,

[657] *Cf.* R. Beekes, *op. cit., s. v.* κοττίς. Ahora bien, Robert Graves (*Greek Myths*, p. 32) lo relaciona con la diosa tracia Cotito y representante del pueblo de aquella región, siempre siguiendo sus teorías poco comprobables.

[658] *Cf.* R. Graves, *op. cit.*, p. 32.

[659] HDN., *De prosodia catholica*, III. i. 61 y SCHOL. AD NIC., *Ther.*, 633c 2.

[660] R. Beekes, *op. cit., s. v.*

[661] HOM., I. 402.

[662] *Cf.* ARR., *Fr.*, 35. El mismo Arriano menciona que hay un río en Asia con ese nombre y una colina de la que fluyen cien brazos del río Ríndano, por lo que se le llama a aquella Egeón, por los cien brazos.

[663] Contaba la tradición que Teseo, cuando fue a matar al Minotauro, prometió a su padre que la nave que lo había llevado, de regresar victorioso, portaría velas blancas; si hubiera muerto, negras. La euforia del momento de triunfo hizo que Teseo olvidara cambiar las velas y cuando el viejo observó el negro velamen, se arrojó desde su atalaya al mar, por lo que éste adoptó su nombre (*cf.* P. Grimal, *op. cit., s. v.* Egeo).

[664] *Cf.* R. Beekes, *op. cit., s. v.* Quizá es demasiado especular, pero, dado que se halla como aliado incondicional de Zeus, tal vez este ser caprino pudiera ser el origen de Egipan a quien vimos antes.

su padre Urano los ató con una robusta cadena, porque envidiaba su valor, su aspecto y su magnitud, por lo que los encerró en las entrañas de su madre la tierra.[665] Lo mismo hizo después con el resto de sus hijos, padre odioso que impedía la fertilidad de Gea para con ello, entendemos, no se expandiera la creación. Según apreciamos en el tratado mitológico conocido como *La Biblioteca*,[666] los Hecatónquiros fueron los primogénitos de la pareja, para seguir los Cíclopes y finalmente los Titanes, con los que Urano hizo lo mismo[667] y ello provocó el resentimiento de Gea que planeó el crimen más terrible para una cultura patriarcal: volver al hijo contra el padre.

Sólo el artero Crono estuvo de acuerdo con su madre y armado con una hoz que la propia Gea formó en sus entrañas, metáfora de lo que era aquel hijo nonato, aguardó a su padre y cuando éste penetró a su madre, el dios tomando el pene paterno con la izquierda, cercenó el miembro y puso fin al coito eterno con el que mantenía Urano a sus hijos en las entrañas maternas, y los titanes pudieron nacer.[668] De tal suerte, puede entenderse que los hijos de esta pareja son seres altivos y terribles, dignos de las más grandes bajezas. Una vez libre y rey de sus hermanos, Crono se negó a liberar, obviamente por las mismas razones de Urano, a sus hermanos monstruosos que permanecieron en el interior de Gea, hasta el advenimiento de Zeus y sus olímpicos, o bien los arrojó al Tártaro sombrío.

Crono sabía, puesto que así se lo vaticinó su padre, que un hijo suyo le haría lo mismo que él había hecho con Urano, por lo que el dios deglutía a todos los que engendraba en su hermana y esposa, Rea. Ella, tan entristecida como antes lo estuvo su madre la tierra, ocultó el nacimiento de su último vástago y dio a su marido una piedra como fruto de su parto. Escondió al niño Zeus y cuando éste creció, le armó una celada a su padre haciéndolo devolver a sus hermanos por medio de

[665] *Cf.* HES., *Th.*, 617-623.

[666] APOLLOD., I. i. 1-2.

[667] Si bien para Apolodoro, los monstruos fueron encerrados en el Tártaro.

[668] HES., *Th.*, 154 y ss.

un vomitivo.[669] La tradición y el propio texto de Hesíodo son confusos a partir de este momento.

Según podemos atisbar en unos de sus versos,[670] Zeus desató a los "hermanos de su padre" ..., pero quiénes son éstos. Dado que el texto refiere que le entregan en reciprocidad el rayo, el trueno y el relámpago, supondríamos que son los Cíclopes, los cuales, veremos después, son los que forjan estas armas para Zeus. Más adelante,[671] se asevera que Gea aconseja a su nieto liberar a los Hecatónquiros. Cabe señalar que las fuentes nos hablan de diez años de lucha entre los titanes y los olímpicos,[672] por tanto creo podríamos suponer que el dios necesitaría de aquellas armas para poder sostener tal batalla y sólo tras ese periodo de combates y ante la imposibilidad de que un grupo venciera, decide traer ahora a la luz a los más terribles de sus tíos, como señala el escolio a Esquilo; no obstante, y dado el texto hesíodico, también se podría argüir que fueron liberados antes y sólo ante la falta de éxito, decide el dios pedir su intervención prometiéndoles el néctar y la ambrosía[673] cuya degustación los haría inmortales.

Dicha diferencia parece existir entre los Cíclopes y los Hecatónquiros, mientras éstos son inmortales, y aquellos no.[674] Convencidos de esta manera, Cotto, el "irreprochable (ἀμύμων)" según lo llama Hesíodo, le contesta a Zeus luego de su petición de ayuda:

> ¡Oh dios, no nos revelas nada secreto! Vamos, también nosotros mismos sabemos lo que hay entorno a tu corazón, en torno a tu mente. Fuiste defensor de la helada desgracia para la raza inmortal; por tu prudencia, desde la tenebrosa oscuridad,

[669] HES., *Th.*, 453 y ss.
[670] HES., *Th.*, 501-506.
[671] HES., *Th.*, 617 y ss.
[672] *Cf.* HES., *Th.*, 636-638 y SCHOL. AD A., *Pr.*, 351.
[673] HES., *Th.*, 639-642.
[674] Sobre la mortalidad de los Cíclopes (8A Ruiz de Elvira, *op. cit.*, p. 38). Sobre la divinidad de los Hecantoquiros, *cf.* EM, *s. v.* βριαρός.

> volviendo de regreso, nos libraste de amargas cadenas, oh soberano hijo de Crono, experimentando dichas inesperadas. Por ello, ahora, con mente fija y voluntad prudente, defenderemos tu poder en terrible combate, esforzándonos contra los Titanes en poderosas batallas.[675]

Aun siendo figuras de lo monstruoso, los Hecatónquiros por esta decisión, por esta "traición" a su origen funesto y el cambio de bando al lado de la justicia divina, merecen la inmortalidad como ningún otro monstruo parece compartir, pues hemos visto cómo terminan siendo aniquilados por dioses y héroes. Los Hecatónquiros se han hecho dignos de un papel en el orden olímpico de Zeus que los toma desde ese momento como sus aliados y luego de la derrota de sus enemigos, se convierten en el poder detrás del trono, en la fuerza perpetuamente compañera del hijo de Crono.

Los Hecatónquiros toman la vanguardia y con sus cien brazos elevan tantas rocas, una lluvia de trescientos peñascos con los que sepultaron la osadía de los titanes que fueron arrojados al Tártaro cargados de cadenas. Poseidón eleva una muralla y puertas de bronce cual prisión, asignando como carceleros de su padre y sus tíos a los temibles Hecantónquiros.[676] Sólo una vez parece que el gigante Briareo abandonó su caliginoso recinto del submundo. La jactancia de Zeus, quizá su poder despótico, provocó que Hera, Poseidón y Atenea, se unieran para atar con cadenas al inmortal señor, pero he aquí que la nereida Tetis, sabedora del complot, trajo del inframundo a Briareo y la sola presencia del gigante hizo desistir a los implicados.[677]

Como podemos reconocer en este mito, los gigantes griegos son cosmogónicos, es decir, formaban parte del universo recién formado, y no son una raza diferente de la que proceden los dioses, ya que son los Titanes criaturas gigantescas. Que los Titanes eran concebido como

[675] HES., *Th.*, 655-663. (Trad. propia).

[676] HES., *Th.*, 664 y ss.

[677] *Cf.* HOM., I. 397-406 y LUCIANUS, *JTr.*, 40 y *DDeor.*, 1.

gigantes ya daba cuenta Ferécides,[678] así como la confusión que existió para un poema de época arcaica que era citado ya como Gigantomaquia, ya como Titanomaquia. Teófilo afirmaba que las más terroríficas razas que habían existido eran los Titanes, los Cíclopes y los Gigantes,[679] y no faltaba la afirmación de que los Gigantes habían reinado antes de Zeus, por lo que entenderíamos que Titanes y Gigantes son de nuevo confundidos[680] y Pausanias nos cuenta que algún gigante de nombre Hoplodamo vivía junto a Crono y Rea,[681] incluso el Ps-Plutarco asegura que Crono fue el líder de los Gigantes,[682] por lo que debemos concluir que unos y otros parecen ser la misma raza, o al menos ser tan parecidos que se confunden en el mito. Quizá la más obvia relación es señalada por el mismo Hesíodo que también nos da prueba de la diferencia entre las razas. El poeta cosmogónico no señalará que los dioses y los gigantes se hayan enfrentado como quiere la tradición posterior, pero sí sabe que éstos existieron en los tiempos primitivos que canta; presentará, como vimos alguna vez, a Tifón como el último peligro para el reino de Zeus y éste nace luego de la derrota de los Titanes, pero siendo un monstruo gigante era obvio que después se concibiera como el último de ellos,[683] el postrero líder de la revuelta que examinaremos a continuación,[684] Qué decir finalmente de Atlas un titán sin duda, pero de tal envergadura que sostiene el orbe todo sobre su espalda, castigo que le fue asignado por haber liderado las fuerzas de su terrible familia.[685]

[678] PHERECYD., *Fr.*, 4, PLU., *Mor.*, 360e y *Myth. Vat.*, I. 11.

[679] THEOPHIL. APOL., *Autolicus*, II. vi. 26. *Cf.* también SCHOL. AD HES., *Th.*, 499 y SCHOL. AD HOM., VII. 205-206.

[680] *Cf.* SCHOL. AD A., *Pr.*, 151b.

[681] PAUS., VIII. xxxvi. 2.

[682] PS-PLU., *De Fluviis*, V. 3 y XIX. 3. Se afirma en el texto que Crono, huyendo de Zeus luego de la derrota de los gigantes, llega al monte Cturon que después es llamado Crono por el dios, para de ahí escapar hasta el Cáucaso.

[683] *Cf.* SCHOL. AD PL., *P.*, VIII. 20.

[684] *Cf.* HES., *Th.*, 185-186; 736 y ss.

[685] HES., *Th.*, 516-520 y 746-754.

Eran los Gigantes, para los griegos, seres de cuerpo grande,[686] ánimo feroz y un valor análogo a su cuerpo,[687] seres malignos que dispersaban y revolvían todo.[688] Su origen había sido precisamente un momento de dispersión y de resentimiento. Ya mencioné que Crono emascula a su padre cuando deseoso se tendió sobre Gea, de la sangre vertida de aquella genital herida, la diosa concebiría a tres grupos de deidades: las ninfas Melias, las Erinias y los Gigantes, en tanto que del cercenado pene que fue arrojado al mar hubo de surgir la sensual Afrodita.[689] Según se colige del texto ello ocurre mucho tiempo después de la emasculación, pero mientras Afrodita es la diosa que provoca la unión entre los seres, aquéllos provocan la destrucción: las Melias serán las madres de los primeros seres humanos que nacen para la muerte, las Erinias son la representación de la doliente venganza por la abrupta separación de aquellos amados que son asesinados, y finalmente los Gigantes son quienes intentan aniquilar la armonía universal creada por Zeus.

La mayor parte de las fuentes aseguran que su lugar de su nacimiento fue la región antes conocida como Palene y después como Flegra, "incendiada", pues las llamas de los rayos de Zeus habrían de consumirla, y se hallaba muy cerca del monte Etna en Sicilia,[690] sitio donde también la tradición colocaba la lucha contra el último gigante, Tifón. Mas, es por esto que suena sospechoso a pesar de su posible antigüedad, puesto que el dato ya es atribuído a Hesíodo; no obstante, quizá para tiempos del épico, la isla de Sicilia resonaba ya a un lugar en el extremo del mundo, puesto que otra fuente hablaba de la isla Tarteso localizada en las aguas del río Océano, y Sófocles menciona

[686] Asi ya en HSCH., *s. v.* γίγαντος.

[687] EUN., *VS*, I. 218.

[688] SOCR. SCHOL., *HE*, V. X. 64.

[689] HES., *Th.*, 182-206. Según Acusilao (*FHG.*, 1a2.F4), los feacios también nacieron de estas gotas uránicas. Como hijos de la tierra también aparecen en Eutecnio (*Paraphrasis in Oppiani Cynegetica*, XXIX. 7).

[690] HES., Fr., 43a; PI., N., I. 67; ARIST., Mir., 838a; EPHOR., FHG., 2a 70F 34; TIMAE., FHG., 3b 566f. 89 (Él llama a la región Cimea y luego Flegra); STR., VII. fr., 25; Lyr. Adespt., 67b; APOLLOD., I. vi. 1-2; ST. BYZ., *s. v.* **Φλέγρα;** HDN., De prosodia catholica, III. i. 331.

una parte de la región ática, Palante; para el erudito Calímaco el sitio de su nacimiento y encuentro con los dioses era la igualmente ilocalizable región de Mecona y no faltaba el dato aportado por Hesiquio en su Léxico de que provenían de Lidia en Asia Menor o el que asegura nacieron al oriente de la isla de Rodas.[691]

Asevera Hesíodo que los Gigantes son enormes,[692] relucen por sus corazas y llevan en sus manos largas picas.[693] Lo que lleva a entender que estas criaturas violentas nacieron para guerrear y que poseen un cuerpo humanoide que les permite llevar armas, pero no siempre fue así. Para la mitología griega, la lucha de dioses y gigantes, la Gigantomaquia, se convirtió en un tema favorito y su importancia fue creciendo con los años, a pesar de que en su origen el mito parece no ser más que otra forma del consabido enfrentamiento entre los viejos y los nuevos dioses. En primera instancia, del mito de la Gigantomaquia no poseemos un poema que nos narre dicho acontecimiento con la magia que encierra la poesía y tenemos que esperar hasta el muy tardío siglo VI con el poeta latino Claudiano para poseer una tirada algo amplia de versos (127 uno y 78 la versión griega), porque aún él está fragmentario. No obstante, el mito parece estar bien asentado en siglo VII a. C., como he referido, Hesíodo ya conoce a los Gigantes y podemos dudar si fue decisión suya eliminar su acometida al Olimpo en aras de destacar la que para el poeta fue importante. No obstante, nuestra primera fuente antigua es Píndaro[694] y el pasaje más explícito pertenece a Eurípides,[695] de tal suerte que las versiones prístinas son del siglo V a. C.

A pesar de la popularidad que el mito de los Gigantes despertó, la literatura parece no haberse interesado demasiado en ellos, en tanto que el arte plástico sí les confirió un destacado papel. La representa-

[691] *Cf.* SCHOL. AD. HOM., viii. 479; S., Fr., 24; CALL., Fr., 118; HSCH., *s. v.* **Γιγαντία,** D. S., v. lv. 4, respectivamente.

[692] *Cf.* también TIMAE., *FHG.*, 3b. 566F. 89.

[693] HES., Th., 185-186: **μεγάλους Γίγαντας, τεύχεσι λαμπομένους, δολίχ' ἔγχεα χερσὶν ἔχοντας.**

[694] Las citas más destacadas son: PI., *N.*, I. 67 y *P.*, VIII. 12-17.

[695] E., *Ion*, 205 ss.

ción de la Gigantomaquia es usual en los templos del arcaísmo: el de Ártemis en Corcira, en el tesoro de los sifnios en Delfos, en el tesoro de los megarenses también en Delfos, en el frontón oeste del templo antiguo del Apolo delfio, en las metopas de dos templos en Selinunte, en el friso del templo de Poseidón en Sunión –éste ya del siglo V– y en las metopas del templo de Hera en Argos (hacia el 400 a. C.) y, por supuesto, en el templo arcaico de Atenea en la acrópolis ateniense y más adelante en las metopas orientales del Partenón a más de en el escudo de la estatua de la diosa, creación de Fidias[696] y que debió influir los vasos del periodo. Posteriormente, en tiempos helenístico-imperiales, el tema sigue siendo del agrado de los artistas, pero se establece un canon diferente para la figura del Gigante: En las figuraciones arcaicas y clásicas los gigantes son hombres y en las helenísticas son seres híbridos con extremidades en forma de serpientes.

Esto, tal vez, se deba a la influencia de Tifón quien desde siempre fue concebido como un ser relacionado con las serpientes y su identificación como el último de los gigantes haría que éstos adoptaran la imagen serpentiforme, o porque la idea del gigante, enemigo de los dioses, pasará de seres semejantes a ellos si bien diferentes como mortales que son,[697] a criaturas totalmente diferentes; tal vez simplemente porque había una ancestral unión entre la diosa tierra y las serpientes, la cual representaba los poderes ocultos y sabios de la Diosa que el patriarcado de los dioses olímpicos intentaba socavar. Habrá, sin embargo, algo más a tomar en cuenta en el mito de los Gigantes: En las representaciones arcaicas suelen presentarse como guerreros y en las clásicas como salvajes que portan pieles de animales. Esto también es importante en relación con la configuración plástica del mito y que tal vez se deba a una visión ática particular. Los atenienses del siglo clásico habían vencido a los poderosos persas y ello los llevó a glorificar su hazaña de manera simbólica a través de famosas contien-

[696] *Cf.* Thomas Carpenter, *Arte y mito en la Antigua Grecia*, p. 75.

[697] *Cf.* SCHOL AD LYC., 63, donde se alude a la inmortalidad de sólo dos de ellos: Alcioneo y Porifirión, que de todos modos ¡mueren en la contienda!

das con "otros": centauros, amazonas y gigantes. Por ello, cuando en Atenas surge el sentido de la "razón" en contraposición a lo "natural" se dan una serie de contraposiciones subsecuentes: razón es a natura, lo que griego a bárbaro, civilizado a salvaje y hombre a bestia o mujer.[698] Los Gigantes adquirirán esa característica salvaje y vestirán pieles de animales y lanzarán piedras en vez de vestirse de hoplitas "civilizados" y llevar lanzas como ocurría en la plástica arcaica. De hecho, muy posiblemente se deba a esta concepción también la transformación de los gigantes en seres serpentinos, pues la primera representación artística de un Gigante serpentiforme es un lecithos de principios del siglo IV donde es derrotado por Dioniso,[699] la bestialización se completaba. Junto a este alegato artístico, son escasas las descripciones literarias sobre estos monstruos y siguen los derroteros establecidos por el arte.

La razón única de esta raza gigantesca es la guerra de sublevación contra el reino celeste de Zeus y sus olímpicos, nueva conflagración que, como he apuntado, evoca la antes sucedida con los Titanes, salvo que aquí se produce cuando el dios ya gobierna y ha criado una dinastía, por lo que "el mito del combate" se diversifica, puesto que no hay un solo paredro de Tierra, sino muchos de ellos, y porque lo que intenta la diosa es recuperar su antiguo poder supremo. La tradición parece iniciar en el siglo IV o III a. C.,[700] donde se afirma que Gea, encolerizada por la derrota y el trato ignominioso a sus hijos los Titanes, parió a esta nueva raza con el fin de derrotar a Zeus:[701]

> La madre Tierra... llenaba todo el Tártaro con monstruosos engendros, dispuesta a causar un crimen abominable; hin-

[698] *Cf.* SCHOL. AD HERMOG., IV. 731: "No te arrojes, oh hijo de Jantipo, imitando a los Gigantes que cuentan armaron sus arcos contra el cielo, no imitando al rey de los persas, aquel cerdo". (Trad. propia).

[699] *Cf.* Th. Carpenter, *op. cit.*, p. 75.

[700] D. P., *FHG.*, 1a 32F 8.

[701] *Cf.* también, APOLLOD., I. vi. 1; CLAUD., *Carmina Minora*, LIII. 1-5; SCHOL. AD A. R., 127; SCHOL. AD HOM., II. 783. Para Diódoro Sículo (D. S., III. lxx. 5-6), la cólera de la diosa es a causa de la muerte de su hija Egis, asesinada por Atena.

> chándose con tan gran prole, abrió Flegra y los lanzó como enemigos contra el cielo. Se produjo un estruendo: salen del Érebo y, nonatos todavía, ya preparan sus diestras para la guerra y provocan a los dioses celestes arrastrando estridentemente las huellas de su doble deslizamiento. Palidecen de repente los astros, da la vuelta Febo a sus radiantes caballos y el miedo forzó a volver sobre sus pasos. Se precipita la Osa sobre el Océano y los Triones[702] que nunca se ocultan, aprendieron a soportar el ocaso.[703]

Claudiano, que será nuestro guía principal a partir de este momento, nos muestra así la descomunal figura del Gigante:

> Un gigante, sintiendo sed (quería beber el agua que fluye a oleadas), extendió muy lejos hacia un río su anchurosa garganta, absorbía todo el líquido de la corriente que rodaba y, acomodándose en la desembocadura del río que iba consumiendo, recibió la abundante agua hasta sus fuentes. Y otro a su vez, habiéndose dejado caer inclinado hacia delante a las olas del mar, bebía el agua con su boca; corría con ruido por su garganta la ola salada de Nereo resbalando barbilla abajo. Bebiéndose el fondo y haciendo desaparecer el agua, la gran profundidad fue despojada, y el mar se convirtió en tierra firme.[704]

La propia Gea ofrece a sus hijos sus montañas como escalera al cielo, sus árboles como armas, a más de las que vemos portan desde la épica hesíodica. La caterva de gigantes ha sido enlistada en raras ocasiones, conservamos la ofrecida por el mitógrafo Higino, una más que podemos construir a partir del texto de Apolodoro y finalmente

[702] Los bueyes de labranza, la forma en que los latinos llaman a la Osa Mayor.
[703] CLAUD., *Carmina Minora*, LIII. 1-13. (Trad. de Miguel Castillo Bejarano).
[704] CLAUD., *Gigantomaquia*, II. 25-34. (Trad. de Miguel Castillo Bejarano).

aparece una breve lista en un escolio a la Teogonía hesíodica.[705] Como ocurría con otros colectivos masculinos, de entre los Gigantes llegan a destacarse algunos nombres: los jefes Encelado y Porfirión, el invencible Alcioneo, el gran Palante, el huidizo Polibotes o el enamoradizo Eurimedonte, finalmente, más en el arte que en el mito, Mimas. Igualmente, de entre los dioses, pueden destacarse las hazañas de algunos de ellos, antes que todos, la preclara Atena, la única deidad nominada giganticida,[706] Poseidón, Dioniso, en alguna ocasión Apolo,[707] y, por supuesto, Zeus; del lado de los dioses y posteriormente multicitado en el mito, figurará Heracles. La presencia del héroe tiene que ver con un oráculo en el mito, pero también nos lleva necesariamente a discutir sobre el momento de tal suceso.

Debemos entender que la Gigantomaquia es la rebelión final de la Tierra por el dominio del universo, que es el momento decisivo para la confirmación de Zeus como líder y por ello se confundió con la Titanomaquia y la Tifonomaquia, haciendo de esta última el episodio climático ya de una, ya de la otra; visto así, dicho enfrentamiento podía haber ocurrido en el principio de los tiempos, por ello tal vez una tradición soslayada mencionaba que Hera, cuando aún era virgen y se encontraba viviendo con sus tíos Océano y Tetis, fue violada por el gigante Eurimedonte y preñada de él, parió al titán Prometeo...[708] nacimiento que recuerda al de Tifón también adjudicado a Hera en alguna fuente[709] y más si tomamos en cuenta la mala relación que desde el texto hesíodico mantiene el citado titán con Zeus. Se contaba igualmente que Gea, para perder a Zeus, había engañado a Hera para que diera a luz a Tifón y destruyera a Zeus, si bien ésta, luego de nacida la criatura y reconciliada con el esposo, supo advertirle.[710] Dichas

[705] *Cf.* Hyg., *F.*, 4; Apollod., I. vi. 1-2 y Schol. ad Hes., *Th.*, 185.

[706] Corn., xxxix. 12: **Ἀθηνᾶ γιγαντόφονις.** *cf.* también, Aristid., *Or.*, xxxvii. 9.

[707] Pl., *P.*, viii. 15-17.

[708] Schol. ad Hom., xiv. 296 y xiv. 486.

[709] *hAp.*, 305 y ss.

[710] Schol. ad Hom., ii. 783.

leyendas parecen aludir a un tiempo primordial, pero si la historia de los Gigantes se localizó en aquella lejana etapa, pronto se consideró que ocurría en la época de los héroes: un misterioso oráculo vaticinó a los dioses que no vencerían a los monstruos si a su lado no contaban con un mortal... ése era Heracles.

Apolodoro, quien resume el hecho, cuenta que sabedora también la tierra del fatídico augurio, buscó una droga mágica para volver invencibles a sus hijos; Zeus ordenó a la aurora, el sol y la luna, no remontaran el cielo, para que ninguna luz iluminara el camino de ascenso al Olimpo de Heracles que fue reclutado por Atena, en tanto que Zeus mismo dio con la mágica droga de su abuela y la destruyó.[711] La complicada trama y la presencia del héroe en las filas divinas no parece muy acorde con la historia de los primeros tiempos, siempre he considerado que es un añadido posterior cuando la figura de Heracles se hizo panhelénica, más porque sus hazañas en dicha contienda serán presentadas como a la altura de la que yo considero la verdadera heroína de la Gigantomaquia, Atena. Mi hipótesis se basa no sólo en dicha incompatibilidad de tiempos y de leyendas, sino también en que, si existió desde antiguo el mito, debió referirse a otro: Dioniso. La presencia de éste se halla bien atestiguada en las fuentes y la iconografía,[712] y alguna variante propone precisamente que el oráculo hablaba de un semidiós y un mortal, dando espacio a ambos personajes para entrar en batalla,[713] por lo que considero que el lugar que Dioniso se ganó en el Olimpo luego de estas hazañas fue luego usurpado por el nuevo héroe semimortal que arribó al imaginario heleno.[714] Si bien esto es sólo una suposición personal sobre la incongruencia presente en el mito de los gigantes.

Colocando monte sobre monte, enarbolando encinas encendidas o tendiendo sus arcos y blandiendo sus picas, o incluso con meras

[711] APOLLOD., I. vi. 1.

[712] *Cf.* PLU., *Ant.*, LX. 4 y D. P., *FHG.*, 1a 32 F 8.

[713] SCHOL. AD PI., *N.*, I. 101.

[714] Ya Diódoro (D. S., I. xxiv. 1-5) diserta sobre la presencia del héroe y considera que es un Heracles diferente al tebano el que participó en la lucha.

rocas arrancadas de su madre –aquellas que caerán luego al mar y se volverán islas, las que se estrellaban contra el suelo, montes–[715] los Gigantes se aprestan al combate. El liderazgo de la brutal tropa le pertenece a Porfirión y a sus hermanos Encelado y Alcioneo,[716] este último es presentado en alguna fuente como el causante de la propia guerra al robar una de las vacas de Heracles cuando el héroe las traía desde el Occidente hacia Grecia;[717] de tal gigante se decía que incluso tenía una familia habitando en Eritea, ya que se menciona a sus hijas las que, a la muerte de su padre, se arrojaron al mar y fueron transformadas en alciones por una compadecida Anfitrite.[718] Es, sin duda, Alcioneo el más destacado de los gigantes, el mayor de todos según un texto anónimo,[719] pues se decía que su madre Gea le había otorgado un don especial: cuando tocaba su suelo natal en Palene se reanimaba, Heracles lo asaeteó en medio de la contienda, pero le bastó tocar el suelo para erguirse nuevamente. Atena aconsejó a Heracles lo arrastrara lejos de Palene y así el héroe pudo darle muerte. La intervención de la diosa y lo folclórico del asunto parecen evocar una readaptación del mito principal que debió pertenecerle a la deidad. Heracles por lo regular es mencionado como el domeñador de Gigantes, así en general,[720] como si a él se debiera su derrota, casi como una versión mortal de Zeus.[721]

[715] DURIS, *Fr.*, 39 = SCHOL. AD A. R., I. 501.

[716] Para el liderazgo de Porfirión y Alcioneo, *cf.* APOLLOD., I. vi. 1-2 y citando a Porfirión, SCHOL. AD PI., *P.*, VIII. 20; para el de Encelado, ARISTID., *Or.*, XXXVII. 9; *Batr.*, 283 y SCHOL. AD AR., *Eq.*, 566

[717] Mito que vimos ya se adjudicaba a Escila o a Caribdis. Para la variante, *cf.* SCHOL. AD PI., *N.*, IV. 43b.

[718] PHILOCH., *FHG.*, 3b 328 F 186. Las hijas se llamaban: Ctonia, Ante, Metone, Alcipa, Palene, Drimo y Asteria, y se arrojaron desde el promontorio Canastreo en Palene.

[719] *Lyr. Adesp.*, 67b.

[720] *Cf.* PI., N., VII. 90; S., Tr., 1059; ARISTID., Or., XL. 7; EPHOR., FHG., 2a 70F 34; D. S., IV. XXI. 5-7; PLU., Mor., 341e; STR., VII. Fr., 27, VI. III. 5; APOLLOD., I. VI. 2; ST. BYZ., *s. v.* **Φλέγρα** y SCHOL. AD PI., N., I. 101.

[721] *Cf.* PL., *Smp.*, 190c; LUCIANUS, *Salt.*, 38, *Sacr.*, 14, *JTr.*, 3, *Prom.*, 13, *Icar.*, 33; Q. S. XI. 416-420 y SCHOL. AD A., *Pr.*, 151b.

Convoca Zeus a toda su ingente familia por medio de la veloz Iris y no desestimaron su mandato ni los ríos ni las ninfas, ni siquiera los dioses del inframundo,[722] puesto que la lucha será sangrienta y hasta el final, hasta que aquellos vástagos monstruosos sean derrotados. Acuden incluso los genios de los bosques, Dioniso y Sileno suben al Olimpo, como ya vimos, montados en sendos asnos y con ellos un tropel de Sátiros, sus monturas rebuznan al unísono y el eco se multiplica en el éter, por lo que, aterrados, los Gigantes desandan el camino:[723]

> Ya ha resonado la trompeta de las nubes, ya el Cielo les ha dado a unos la señal de lanzarse, la Tierra a otros, y la Naturaleza, confundida de nuevo, teme por su dueño. La poderosa muchedumbre de monstruos mezlca las diferencias entre los elementos: ora la isla abandona el mar, ora los escollos se ocultaron en el piélago. ¡Cuántos litorales les quedan descubiertos! ¡Cuántos ríos cambiaron sus antiguas riberas! Uno blande con poderoso vigor el hemonio Eta; otro, esforzándose, agita con sus manos las cumbres del Pangeo; a otro lo arma el helado Atos; el Osa se levanta con los movimientos dentro; éste arrancó el Ródope juntamente con la fuente del Hebro y separó las aguas unidas; el Enípeo, levantado con su altísima roca, baña los hombros de otro Gigante. Repartida entre sus hijos, desciende la Tierra convirtiéndose en una extensa llanura sin montañas.[724]

Atena marcha al frente, orgullosa y decidida,[725] dispuesta a matar a los principales, a los líderes del tal atrevimiento y pocos iba a dejar al resto de los dioses, ya que le repuganaban particularmente por su natural irracional, como señala Arístides.[726] Efectivamente, refieren diversas

[722] CLAUD., *Carmina Minora*, LIII. 42-49.
[723] SCHOL. AD ARAT., 898.
[724] CLAUD., *Carmina Minora*, LIII. 60-74. (Trad. de Miguel Castillo).
[725] *Cf.* Q. S., I. 179.
[726] ARISTID., *Or.*, XXXVII. 9.

fuentes las hazañas de la diosa en tal situación: comienza por aniquilar al líder Encelado arrojándole la isla de Sicilia y el Etna da cuenta de las llamas furiosas contenidas en su interior,[727] tan orgullosa quedó de su primera hazaña que, contaba la tradición, eso se festejaba durante las Panateneas.[728] Los de Tegea decían que la diosa había arrollado al gigante con su carro, por lo que ellos la invocaban como "la ecuestre" (Atenea Hippia).[729] El gigante Palas o Palante[730] se enfrentó a Atena, pero ella, armada sólo con la égida y luciendo en ésta la cabeza de Medusa, nada teme y la sola visión del otro monstruo volvió de piedra al atrevido, y altiva por su sencilla victoria tomó el nombre del monstruo como apelativo y fue ya Palas Atenea o acaso esculpió el Paladión, su propia imagen guerrera, para celebrar el hecho.[731] Hay quien decía lo había vencido en combate y le había arrancado la piel para confeccionarse un escudo propio, colocando las alas del gigante en sus pies.[732] La mole de piedra fue utilizada sin empacho por el cruel gigante Damástor como otro más de los proyectiles:

> Pero entonces Equión, quedando atónito por la muerte de su hermano, mientras, ignorante, quiere atacar al autor para causarle daño, te miró a ti, diosa, la única que nadie pudo contemplar dos veces; su soberbio atrevimiento mereció el castigo y junto con la muerte llegó a conocer a la divinidad. Pero avanza Paleneo, perturbado por la ira, fiero con sus ojos mirando hacia un lado, y dirige ciegas sus manos a Palas. A éste lo hiere la diosa de cerca con su lanza; y al mismo tiempo

[727] Q. S., XIV. 584-585; PHILOSTR., *Im.*, II. xvii. 5 y APOLLOD., I. vi. 2. Para Claudiano (*Gigantomachia*, vv. 58 y ss), Encelado es muerto por Zeus.

[728] SCHOL. AD AR., *Eq.*, 566.

[729] PAUS., VIII. lxxvii. 1.

[730] *Cf.* SCHOL. AD HES., *Op.*, 76.

[731] *Cf.* APOLLON., Lex., *s. v.* **Πάλλας** y PHILARCH., FHG., 2a 81F 47.

[732] APOLLOD., I. vi. 6. Una tradición haría de Palante el padre de Atena quien, al intentar violarla, fue asesinado y su piel curtida transformada en su escudo (*cf.* CIC., *N.D.*, III. xxxiii. 59 y SCHOL. AD LYC., 355).

> las serpientes se helaron con el frío de la Gorgona y en un solo cuerpo una parte muere por el hierro, las otras partes perecieron por la visión.[733]

Los atenienses recordaban que las pequeñas Panateneas las había instaurado el rey Erictonio en honor de la derrota del gigante Asterio por la diosa patrona de la ciudad[734] y si en las Grandes Panateneas se confeccionaba un gran peplo para la diosa, era en representación de aquel que ella misma había forjado para celebrar en el Olimpo sus magnas hazañas.[735]

Ares no había de quedarse atrás de su siempre odiada hermana, se decía que con su auriga y amante, Enyo, había combatido a los Gigantes.[736] Al respecto, Claudiano asegura que traspasó con su lanza a Peloro precisamente entre los límites de su parte serpentina y humana, mas, sin detenerse, pasa por encima de él con las ruedas de su carro; el gigante Mimas, uno de los jefes de la lucha,[737] quiere fungir de vengador y arranca la isla de Lemnos para arrojarla contra el dios, pero éste le destroza la cabeza con su jabalina[738] y fue tal la sangre brotada junto con los sesos que se bañó el monte cercano en la isla de Quíos que fue llamado Mimas por él;[739] pero las sierpes de sus piernas no han perecido y todavía sisean contra el valeroso Ares.[740] Otra fuente,

[733] CLAUD., *Carmina Minora*, LIII. 104-113. (Trad. de Miguel Castillo). En su poema griego *Gigantomaquia* (vv. 35-43), Claudiano menciona la lucha de la diosa con dos monstruos a los aniquila uno con la cabeza de Medusa y al otro con su lanza.

[734] ARIST., *Fr.*, VIII. 50.

[735] *FHG*, 3b 368F 6b.

[736] THEM., *Or.*, 23.

[737] SCHOL. AD A. R., 254.

[738] CLAUD., *Carmina Minora*, LIII. 74 y ss.

[739] SCHOL. AD HOM., III. 169.

[740] Con Claudiano concuerda Apolonio Rodio (III. 1226-1227), no así Eurípides (E., *Ion*, 216-217) que adjudica la muerte de Mimas a los rayos de Zeus. En la pintura de un vaso (*cf.* CARPENTER, *op. cit.*, p. 92 Fig. 112), la que combate a Mimas es la diosa Afrodita con lanza y escudo.

no obstante, decía que el asesino de Mimas era Hefesto que lo había ardido con sus hierros candentes. Ares fue derrotado por una pareja de gigantes hermanos, pero no es fácil presentar dicho mito como parte de la lucha de los Gigantes, por lo que lo exploraré en un momento.

También Poseidón quiere ser rival de las hazañas de Atena y sabemos de sus muchos enfrentamientos en la Gigantomaquia. Pelor quiso escapar de las acometidas de Poseidón tomando camino hacia el río Esperquio, pero el dios lo mató con su tridente[741] y fuera quizá del que habla otra fuente aseverando que sus brazos extendidos formaron el monte Atos,[742] mas para algunos fue precisamente el monte llamado así por el gigante homónimo que el dios sepultó con la ingente masa.[743] Montado en su potro divino, Poseidón persigue al terrible Polibotes hasta la isla de Cos y le arroja un trozo de la isla que partió con su tridente, mismo que es ahora Nísiro, sepultándolo bajo tal nueva isla.[744] Poseidón, se decía, había tomado como amante a una hija del gigante Eurimedonte, llamada Peribea y con ella había engendrado a Nausítoo, el fundador del pueblo de los feacios por lo que eran descendientes de tan terroríficas criaturas.[745]

Cuenta Píndaro[746] y parece coincidir con él Claudiano, que el líder Porfirión fue asaeteado por Apolo, puesto que furioso había intentado arrancar la isla de Delos, patria del dios, por lo que su antigua auxiliadora le pide ahora ayuda a Apolo: "Si la bellísima Latona te dio a luz en mi seno, socórreme suplicante. Mira, de nuevo me llevan arrancada".[747] Pero Apolodoro en la Biblioteca prefiere decir que el dios asaeteó al gigante Efialtes en el ojo izquierdo, para dejar que Heracles diera cuenta del derecho, y contando que Porifirión atacó a Zeus y Hera al mismo tiempo, mas deslumbrado por la belleza de la diosa decidió violarla y

[741] SCHOL. AD HOM., XVI. 176a.

[742] HDN., *De Prosodia Catholica*, III. i. 244.

[743] SCHOL. AD HOM., XIV. 229.

[744] *Cf.* PAUS., I. ii. 4; STR., X. v. 16 y ST. BYZ., *s. v.* **Νίσυρος.**

[745] HOM., vii. 55-60 y 205-206. *Cf.* también PAUS., VIII. xxix. 2.

[746] PI., *P.*, VIII. 12 y 17-18.

[747] CLAUD., *Carmina Minora*, LIII. 126-127. (Trad. de Miguel Castillo).

ya la arrancaba su túnica, cuando fue fulminado por Zeus y flechado por Heracles.[748] Un antiguo escolio decía que, efectivamente, Porfirión había caído ante Zeus, pero luego de haber intentado aprovecharse de Afrodita.[749]

Creían los antiguos que la delicada Afrodita no se había apartado de la lucha, que lo había hecho junto con su hijo Eros y que los Gigantes ante el espectáculo conjunto del amor y la belleza dejaban caer sus armas:[750]

> Y Cipris ni dardo ni arma portaba, sino que llevaba su belleza. Pues habiéndose colocado ante los ojos el brillante espejo, en primer lugar, separó con un partidor sus cabellos sueltos y sujetó sus entrelazadas trenzas con apretada cinta, pintó con afeites los encantadores lagrimales de sus ojos y, habiendo aflojado las finas costuras de su aireada túnica, no ocultó bajo sus vestidos las flores de sus rosados senos, armada para la caza de las miradas. Pues ella tenía sus trenzas como casco, como lanza su pecho, su majestad como dardo, como escudo su belleza, como armadura sus miembros, alivio en los sufrimientos. Y si alguno le echaba una mirada, era cautivado y, dejando caer de su mano el dardo, perecía por la hermosura de Cipris como por un venablo de Ares.[751]

Un templo en Fanagoria se elevaba para Afrodita Apaturia o "la engañadora" y celebraba su victoria sobre los Gigantes. Contaba la historia que, seductora, la diosa se colocó junto a una cueva e incitaba a los monstruos a unirse a ella en una gruta, cuando el estúpido gigante entraba con ella, encontraba escondido a Heracles que lo asaeteaba.[752]

[748] APOLLOD., I. vi. 2.
[749] SCHOL. AD. AR., *Av.*, 1252.
[750] *Cf.* THEM., *Or.*, XIII. 19.
[751] CLAUD., *Gigantomachia*, VV. 43-54. (Trad. de Miguel Castillo).
[752] STR., XI. ii. 10; ST. BYZ., *s. v.* Ἀπάτουρον, y HDN., *De Prosodia Catholica*, III. i. 389.

Dioniso y Hermes parecen haber hecho equipo para derrotar al gigante Asco, persiguiéndolo el primero y desollándolo el segundo, sin que entendamos en la fuente muy bien cómo fue asesinado el monstruo, eso sí todo ocurrió en el río Badine y la región, por el monstruo, fue llamada Damasco;[753] quizá Hermes, como dice otro texto, recurrió a adormecer a éste como hizo antes con otros de sus terribles hermanos con la magia de su caduceo.[754] No obstante, se decía que también, cubierto con el casco de invisibilidad de Hades, había dado muerte a Hipólito. Por su parte, Dioniso había matado a Éurito.[755]

Asegura Claudiano nuevamente: "Otro [*sc.* Gigante] se detiene en frente a Helios, amenazándolo con asirlo, mirando su luz con torvas pupilas; a él le lanzó el titán un rayo y le obnubiló sus ojos sombríos. Insensatos, en absoluto conocían el fin del fragor del combate, sino que, tras haberse desplomado, eran sepultados por los mismos dardos que llevaban".[756] En aquella pelea, el sol no estuvo solo, su hija bruja Circe lo había acompañado y auxiliado, se decía que la fabulosa planta Moly, con la que alguna vez la derrotará Odiseo, nació de la sangre de los gigantes vencidos por su padre.[757] También se contaba que la sangre del gigante Dámaso, el más veloz de todos, había sido convertida en un fármaco por el centauro Quirón que se lo había administrado a Aquiles para hacerlo un velocista.[758]

Se enumeraba que Ártemis había dado muerte a Cratión, y las Moiras, armadas de mazas de bronce, golpearon hasta el final a los gemelos Agrio y Toante. Pero el gran mata monstruos final sería Heracles, al que se le atribuyen las muertes de Celto, Míconos, Bésbico y Turio,[759] a más del ya mencionado Alcioneo o de todos en conjunto como vimos antes.

[753] ST. BYZ., *s. v.* **Δαμάσκος.**

[754] THEM., *Or.*, XVI. 13.

[755] Para ambas muertes, *cf.* APOLLOD., I. vi. 2.

[756] CLAUD., *Carmina Minora*, LIII. 20-24. (Trad. de Miguel Castillo).

[757] PHOT., *Bibl.*, 190. 149b. 39.

[758] PHOT., *Bibl.*, 152a.

[759] D. H., XIV. i. 4; HDN., De Prosodia Catholica, III. i. 185 y ST. BYZ., s. **Μύκονος**; ST. BYZ., s. **Βέσβικος** y PAUS., III. xviii. 11, respectivamente.

Sin embargo, es fácil suponer que, como atestiguan varias fuentes, los Gigantes fueron finalmente cremados por los rayos de Zeus:

> Y entonces una cólera inmensa agitó al soberano de los dioses. Pues hendió con relámpagos las nubes y juntamente con los rayos hacía caer sin cesar... una lluvia de fuego... a su alrededor el mar borboteante hervía terriblemente agitándose como en torno a Tera. Y no se calmaba el hijo de Crono... Juntamente con el fuego y el sufrimiento atormenta a los abominables gigantes.[760]

> Indignado, desde el cielo masacró el Olímpico Zeus, en persona, a la soberbia raza de los espantosos Gigantes, y hubo de sacudir entonces la tierra infinita, así como a Tetis, al Océano y el firmamento. ¡Todo alrededor se conmovían los miembros de Atlante bajo los embates del invencible Zeus![761]

Señalaba Estrabón que algunos gigantes habían escapado de Flegra y llegado hasta la zona de Tarento, los conocían por el nombre colectivo de Leuternios y se decía se escondieron bajo tierra por siempre;[762] eco tal vez de otra tradición que suponía a los Gigantes en compañía de los Titanes en la profundidad del Tártaro.[763] Consideraban muchas tradiciones locales que diversos Gigantes se hallaban sepultados, sin especificar si con vida o muertos, bajo diversas islas como algunas reseñadas antes, o en algunos lugares tales como Hispania o Almopo en Macedonia.[764] Aseguraba Hesíodo que las Musas siempre cantaron la

[760] CLAUD., *Gigantomachia*, VV. 67-80. (Trad. de Miguel Castillo).
[761] Q. S., XI. 416-420. (Trad. de Mario Toledano Vargas).
[762] STR., VI. iii. 5.
[763] SYN., *Aegyptii sive de Prudentia*, II. iii. 80.
[764] *Cf.* HDN., *De Prosodia Catholica*, III. i. 296 y ST. BYZ., s. ¡Almwpi¿a. Para los nombres de aquellos gigantes que no aparecieron durante la narración expuesta arriba, *cf.* HSCH., s. **Τύφω**; SCHOL. AD AR., *Nu.*, 998; SCHOL. AD THEOC., VII. 76; *Suid.*, *s. v.* **'Αριστα῀ιος, Πηλαγόνος.**

gloria de los dioses al vencer a esta amenaza y los mortales siguieron el ejemplo de las diosas y elevaron diversos monumentos artísticos para conmemorar tan magno hecho.[765]

Los antiguos escritores grecorromanos querían reconocer en la batalla de los gigantes una suerte de emblema de cómo la razón triunfa sobre la ignorancia, de que aquellos monstruos representaban un tiempo de caos y destrucción, de lo terrible que hubiera sido que esa ralea venciera y fuera la dominadora del cosmos.[766] Pero nosotros no podemos dejar de especular sobre el mito como una muestra más del ya analizado "mito del combate" con todas las implicaciones señaladas para él y en relación con la diosa y lo femenino; tampoco puede dejarse de lado su semejanza, como colectivo masculino, para con los Centauros. Los Gigantes representan el desorden de la naturaleza que crea estos seres inmensos en su brutalidad, por lo que no es extraño que se considerara que no habían sido extinguidos del todo, sino que algunos sobrevivieron y era menester eliminarlos, y las huellas de su vida habían quedado en sus huesos calcinados que de vez en vez se descubrían como prueba de la imprudencia en su proceder.

Plinio, célebre erudito romano, menciona que, en Creta, al abrirse la tierra por un terremoto, surgió un cuerpo de 46 codos de estatura (unos veinte metros)[767] que podrían ser los restos de algún gigante, quizá Orión u Oto. Para Adrienne Mayor la respuesta de tales hallazgos no es otra que una paleontología antigua: huesos de mamuts encontrados por casualidad como reseña Plinio y malinterpretados como de humanos; su hipótesis sigue siendo plausible y atractiva,[768] pero dice poco a la especulación mitológica más allá de mostrar que los grecorromanos seguían creyendo –y ahora corroborando– que hubo un tiempo de Gigantes. ¿Quién era este Oto? Según vimos, para Higino es uno más de aquellos hijos de Tierra que se atrevieron a mirar al cielo con la idea

[765] *Cf.* HES., *Th.*, 50-51; PAUS., II. XVII. 3; VI. XIX. 13 y THEM., *Or.*, XIII. 19.

[766] *Cf.* PLU., *Mor.*, 171d; 731f y 926e.

[767] A razón de 42 cm el codo.

[768] Mayor, *op. cit.*, pp. 137 y ss.

de conquistarlo, pero la leyenda de éste y su gemelo Efialtes era algo que desde antiguo se comprendía como una historia paralela, pero diferente a la de estos atrevidos monstruos de Gea.

La tradición homérica contaba la historia de estos hermanos y repartió la información en las dos obras; por un mero sentido lógico enunciaré primero a la *Odisea*:

> A la esposa de Aloeo a Ifimedea / miré [*sc.* dice Odiseo], la cual afrimaba haberse unido con Posidón, / y pues dio a luz dos hijos, mas ambos vivieron un tiempo / breve: el deiforme Oto y el celebérrimo Efialtes, / que son los más altos que crió la tierra dadora de grano, / y los más bellos, con mucho, después del ínclito Orión; / pues ellos, de nueve años, también ya eran de nueve / codos de ancho, y nueve brazas lograron de altura; / y aun contra los inmortales, en el Olimpo, amenazaron / con iniciar el fragor de una guerra impetuosa. / Ansiaban poner el Osa sobre el Olimpo, y sobre el Osa / el Pelio, que ondea su follaje: que el cielo fuera escalable. / Lo habrían hecho, si al tiempo de la juventud hubieran llegado; / mas el hijo de Zeus, el que parió Leto de lindo cabello, / los mató, a los dos, antes que el vello floreara debajo / de sus sienes, y cubriera el mentón con florida pelusa.[769]

A pesar de que aquí se reseña esta prematura muerte de los gigantescos niños y cómo el peligro que encerraban se vio conjurado, en la *Ilíada* se contaba:

> Padeció Ares cuando Oto y el esforzado Efialtes, hijos de Aloeo, lo ataron con una poderosa ligadura, y en una tinaja broncínea estuvo encarcelado trece meses. Y acaso entonces habría perecido Ares, insaciable de combate, si no hubiera sido porque su madrastra, la muy bella Eeribea, se lo comunicó a Hermes,

[769] Hom., xi. 305-320. (Trad. de Pedro Tapia).

que libró furtivamente a Ares, ya abrumado, porque la severa ligadura lo iba doblegando.[770]

Cierto que aquí no se aclara que dicha acción ocurriera durante una campaña exitosa de los gigantes por alcanzar el Olimpo, por lo que ambas historias podrían haber ocurrido sin que los monstruos alcanzaran la mayoría de edad, pero también pareciera que apresar al dios fuera un acto de campaña digno de una guerra. ¿Es, pues, un intento o un hecho consumado? Las fuentes variarán, normalmente aceptándose en la mitología que los Aloadas sí alcanzaron el Olimpo o que el intento al menos se llevó a cabo y no como en la *Odisea* que se conjuró antes de ocurrir. Retomemos el mito y expliquemos un poco, sobre esta nueva campaña gigantesca.

Cánace, ninfa hija de Eolo,[771] tuvo de Poseidón varios hijos, entre ellos a Aloeo,[772] éste a su vez, desposó a su sobrina Ifimedea. El texto de Apolodoro asegura que ella se enamoró, sobreentendemos cuando ya estaba casada con Aloeo, de Poseidón –extraño incesto con su "abuelo"–; no obstante, quizá la unión entre tío y sobrina se debería a que precisamente ella estaba encinta... especulo, puesto que Aloeo siempre aparecerá como el padre oficial de los gemelos. En Higino, el mitógrafo romano, el dios es el padre de la joven y el padre de los niños es el citado tío Aloeo,[773] si bien la lectura del pasaje es dudosa y se contradice en el propio texto del autor. En la historia de Ifimedea vemos una inusitada acción protagonista de la joven mujer, puesto que afirma el texto del citado Apolodoro: "ella se enamoró de Posidón, e iba frecuentemente al mar, cogía las olas con las manos y las vertía en su regazo".[774] Ifimedea es, entendemos, la que intenta seducir a Poseidón

[770] Hom., v. 385-391. (Trad. de Emilio Crespo Güemes).

[771] Dios de los vientos que tuvo varios hijos de Enárete, entre ellos a ésta Cánace que se unió incestuosamente a su hermano Macareo (*cf.* P. Grimal, *op. cit., s. v.*)

[772] Los hermanos son Nireo, Epopeo, Tríope y Aloeo.

[773] Hyg., *F.*, 28.

[774] Apollod., i. vii. 4. (Trad. de Margarita Sepúlveda).

y no como frecuentemente se menciona que son ellos los de la iniciativa,[775] quizá por ello sus hijos sean considerados peligrosos, si bien los hijos del dios suelen ser criaturas monstruosas y de peligro, como vimos con Tritón y corroboraremos con el cíclope Polifemo.

Eratóstenes, sin embargo, aseveraba que, como cualquier otro gigante, los gemelos eran hijos de la Tierra y que Ifimedea sólo era su nodriza,[776] pero ya autoridades como Homero y Hesíodo[777] decían que lo eran de Poseidón y la joven ninfa, y que Aloeo sólo fungía de padre putativo, por lo que fueron conocidos como los Aloadas. La naturaleza semidivina se pudo corroborar en su gran tamaño, al fin y al cabo, los dioses, ellos mismos descendientes de Gea, parecen poseer igualmente una estatura gigantesca.[778] Asegura el texto de Apolodoro que crecían un codo de anchura y una braza de altura cada año en consonancia con lo dicho por Homero en la *Odisea*, e Higino dice que nueve dedos cada mes;[779] las matemáticas son confusas y ello ya debe hacernos pensar que son medidas que sólo hablan de dimensiones extraordinarias[780] y eso tan sólo antes de su madurez, de su total crecimiento, y he allí la interrogante: ¿Los Aloadas fueron asesinados por Apolo antes de que alcanzaran su total crecimiento y fueran una amenaza mayor para los dioses?

Como vimos, Homero ya mencionaba la captura de Ares y ello podría aludir a una guerra, pero la propia mención de la indiscreción de la madrastra y el rescate del dios Hermes, no con un enfrentamiento

[775] Por ello me parece poco destacable que Ovidio (*Met.*, VI. 116) diga que la sedujo bajo la forma del río Enipeo.

[776] ERATOSTH., *Fr.*, 241 = SCHOL. AD A. R., I. 482.

[777] Para este último, *cf.* HES., *Fr.*, 9 (19).

[778] Al respecto, *cf.* HOM., XXI. 407.

[779] HOM., xi. 311-312; HYG., *F.*, 28 y APOLLOD., I. vii. 4.

[780] Nueve codos serían unos 3.48 m al año de anchura, al cabo de nueve años, ya medirían poco más de 34 m; nueve brazas de altura equivalen a 15.12 m anuales, al final de su crecimiento medirían 136 m (un codo = 42 cm; una braza = 1.68 m). Un dedo es casi una pulgada, por lo que calculando cada año aumentaban 3.24 m, lo que daría unos 30 m. de alto en los nueve años mencionados.

abierto sino con un hurto, pareciera más un juego infantil que una intentona de asalto al Olimpo propio de chiquillos de nueve años como quiere la leyenda, pero la historia posterior sí que mencionaba tal acto. En la *Odisea* se trae a colación el deseo de los Aloadas por poner un monte sobre otro y trepar al Olimpo, acción que vimos los Gigantes habían hecho... ¿con el ejemplo de los anteriores, estos nuevos gigantes desearían lo mismo? Quinto de Esmirna, un gran conocedor de Homero, parece concebir la idea de que efectivamente los Aloadas intentaron subir al cielo;[781] fuentes helenístico-imperiales no sólo confirmaron esta aserción, sino que daban una razón para ello, deseaban "bodas" olímpicas: Oto quería tomar a Ártemis y Efialtes, a Hera.

El intento de los Aloadas por trepar hasta el Olimpo parece provenir del deseo de alcanzar el cielo ya no mediante la fuerza, aunque habría que emplearla, sino ahora por medio de la unión dinástica, forzar una divinización más que una conquista. No me parece vano que la figura de los Aloadas normalmente se enlace con la de Orión, en alguna leyenda otro atrevido que pretendió la inmortalidad uniéndose a Ártemis, o la también mención junto a Ticio, que pretendió algo semejante violando a Leto.[782] Así, quizá, el intento de los gemelos no era el mismo que el de los Gigantes, pero la mención del matrimonio con Hera indicaría cierto deseo por gobernar. Píndaro, ya dice: "atrevido Efialtes soberano",[783] aplicándole un término muy antiguo que se otorgaba a aquellos reyes absolutos como Zeus entre los dioses o Agamenón entre los hombres, mismo apelativo que Nonno le otorgó a Tifón, por lo que quizá ya aludía a ese intento por usurpar el trono divino. Hesíodo en uno de los fragmentos conservados parece también referir a que los Aloadas tenían otras intenciones al escalar el cielo[784] y fue algo que el Aristófanes de

[781] Q. S., I. 516-520.

[782] *Cf.* CALL., *Dian.*, 265-266; SCHOL. AD HOM., XI. 309, respectivamente.

[783] PI., P., IV. 89: τολμάεις ᾽Επιάλτα ἄναξ.

[784] HES., *Fr.*, 21 = *Pap. Oxy.*, 2075.

Platón también aseveró[785] y siguió siendo tradición para otros autores.[786] Por lo que, si fue un juego de los "pequeños" monstruos, era un juego peligroso. Apolodoro, el mitógrafo, parece conjugar las dos ideas y presentarnos a los gigantescos Aloadas de nueve años, poniendo uno sobre otro los montes y deseando alcanzar el Olimpo para pretender a Hera y Ártemis, y como menciona inmediatamente a Ares podríamos suponer que consideró se dio entonces la captura y encadenamiento del dios. ¿Eran pues unos niños los Aloadas?

La cifra nueve es tan mencionada en el mito de estos gigantes que parece forzoso entenderla como un número mágico, es decir, una manera de señalar el paso del tiempo y no necesariamente una edad infantil. Si bien Homero quiere que sean uno mozos que aún no tienen bozo en sus mejillas, ello hablaría de jóvenes y no de niños. La madurez de los Aloadas la podemos establecer siguiendo otras fuentes.[787] Ifimedea tuvo una hija de su marido Aloeo,[788] llamada Pancátride o Páncrato.[789] Madre e hija asistieron a las fiestas dionisíacas en Acaya cuando fueron raptadas por unos piratas tracios que las llevaron a la isla de Naxos,[790] los jefes de los piratas se disputaron la posesión de la bella Pancrátide y se mataron entre sí;[791] un tercer jefe llamado Agasámeno fue nombrado y desposó a la joven, entregando a la madre a uno de sus lugartenientes.[792] Aloeo envió a sus entenados a que buscaran a las mujeres y los jóve-

[785] PL., *Smp.*, 190b.

[786] *Cf.* LUCIANUS, *Icar.*, 23.

[787] Según Pausanias (IX. xxix. 1), por ejemplo, los Aloadas junto a su medio hermano Eoclo, hijo de Poseidón y Ascra, fundaron Ascra, patria de Hesíodo, y también que ellos fueron los que dedicaron el Helicón a las Musas.

[788] De éste se dice que una ciudad de Etolia, Alon, se llamaba así por él (*cf.* SCHOL. AD A. R., I. 482).

[789] *Cf.* PARTH., 19.

[790] En ese entonces denominada Estrógile. *Cf.* D. S., V. i. 1 y ss, especialmente el número 6.

[791] Diódoro, que narra el hecho, parece seguir una tradición local de la isla donde la muerte de los piratas parece fundarse en la leyenda de la muerte de los Aloadas, como veremos en un momento.

[792] D. S., V. i. 6-7.

nes lucharon en la isla por rescatar a su madre y hermana, vencieron, pero Pancrátide, asegura simplemente el texto, murió poco después; algo parecido debió pasar con la madre.[793] Los Aloadas se quedarían a gobernar en la isla, pero disputaron finalmente y se mataron entre sí, racionalizando el mito que veremos en un momento. Se entiende así que su padre adoptivo se haya desposado con Eeribea[794] y que las andanzas de los Aloadas no terminaran en Naxos. La intervención de la madrastra en el rescate de Ares llevaría a pensar que la edad de los Aloadas era mayor que los nueve años y que dicho número sólo es, como decía al principio de esta disertación, algo simbólico.

No puede afirmarse que la captura y posterior prisión de Ares se halle en relación con la escalada al Olimpo por parte de los Aloadas, un escolio a Homero[795] cuenta que Afrodita, por entonces enamorada de Adonis, recelaba de la envidia de su antiguo amante Ares, por lo que puso como guardianes de su joven amor a los Aloadas; no obstante, Ares pudo asesinar a Adonis en el Líbano de Arabia.[796] Encolerizados, los hermanos lo apresaron y lo mantuvieron, como contaba ya el pasaje homérico, por trece meses en prisión, hasta que fueron delatados por su madrastra Eeribea que se lo comunicó a su divino abuelo, Hermes, y éste lo liberó de su cárcel para complacer a Hera y a la propia Eeribea. El fugitivo dios se escondió en la isla de Naxos por lo que fue conocida como Sideróbrotis, es decir, "la que roe el hierro" por destrucción de las cadenas que lo sujetaban. Sólo después de dicha aventura, el citado escolio menciona que los Aloadas se "enamoraron" de las diosas.

La muerte de estos gigantes también se discute de varias formas. Como cité anteriormente, según la fuente más antigua, Apolo los mató con sus flechas y la alusión a su juventud de momento podría relacionarse con que morirían precisamente jóvenes, puesto que cuando ello

[793] En Pausanias (X. xxviii. 8) ya la vemos en el inframundo y el periegeta menciona que los carios de Milasa le rinden honores especiales.

[794] Hija de Eurímaco y nieta por tanto de Hermes, *cf.* SCHOL. AD HOM., V. 385.

[795] SCHOL. AD HOM., V. 385.

[796] Alguna tradición mencionaba que lo había asesinado bajo la apariencia de un jabalí.

ocurría, los griegos suponían que la rápida muerte era producto de las flechas del dios, esta versión también la sigue el pasaje de Píndaro. Por lo que podemos suponer era la versión más vieja al respecto, siendo la razón de ello el simple hecho de haberse atrevido a subir al cielo.

Pero cuando se mencionaba que los Aloadas habían querido tomar mujer entre los dioses, la encargada de eliminarlos era Ártemis. Andando de cacería, los gemelos vieron a una cierva que, según alguna versión era la propia diosa bajo tal disfraz,[797] intentado atravesarla con sus venablos, uno a otro se mató.[798] Otras fuentes mezclan las dos posibilidades y ya dicen que Apolo envió a la cierva para salvar de la violación a su hermana que no podía resistir a los gigantes, o que los dos hermanos asaetearon a los atrevidos.[799] El hecho no es preciso si ocurrió en Naxos, como quiere la tradición racionalizada de Diódoro, o en Antedón donde, cuenta Pausanias, se hallaba la tumba de los Aloadas.[800] Decía la tradición que Oto y Efialtes estaban atados a una columna por unas serpientes en el Hades, espalda con espalda, mientras sobre ellos una lechuza, posada en la columna, los atosigaba con sus chillidos.[801]

Los Aloadas, como podemos apreciar, parecen tener una historia un tanto diferente a la de los Gigantes como he presentado, por lo que pareciera que la raza de ingentes seres también podía proceder de los dioses, particularmente de Poseidón, si bien conservando el espíritu altivo y siempre proclive a la rebelión, ya el erudito romano Aulo Gelio afirmaba que los más feroces, desmesurados y ajenos seres, eran hijos del dios, puesto que eran tan veleidosos como su padre el mar.[802] Éstos, gigantes en su mayoría, abusaban de sus fuerzas y, o pretendían alcanzar el Olimpo como los Aloadas, o despreciaban a los dioses como Polifemo, o se dedicaban a asaltar en los caminos a los hombres, ver-

[797] APOLLOD., I. vii. 6.
[798] CALL., *Dian.*, 266 y APOLLOD., I. vii. 6.
[799] HYG., *F.*, 28 y *Myth. Vat.*, I. 82, respectivamente.
[800] D. S., V. i. 6-7 y PAUS., IX. xxii. 6.
[801] HYG., *F.*, 28.
[802] GELL., XV. xxi. 1.

daderas plagas estos últimos que serán vencidos por los dioses o por sus más adecuados descendientes: los héroes.

Anteo era uno de estos gigantes, hijo de Poseidón y de la Tierra y, cual ocurrió con Alcioneo, también aquél recibía su fuerza del contacto con su madre. Como rey del África, obligaba a todo extranjero en su tierra a entablar un combate singular cuerpo a cuerpo y era tal su fuerza que normalmente terminaban muertos. Heracles logrará darle muerte, levantándolo en vilo y así impidiendo que recupere su energía por el mero contacto con el suelo natal.[803] Escirón y Cerción eran dos hijos de Poseidón igualmente, y a ambos los derrotó el héroe Teseo. Escirón vivía junto al mar en lo alto de unos acantilados que recibieron su nombre de él (rocas Escirónidas); como gigante que era, obligaba a los viandantes a que le lavaran los pies y los arrojaba al mar de un puntapié donde los devoraba una tortuga que moraba en aquellas aguas, mas Teseo lo toma por los pies y lo arroja para que padezca el mismo suplicio y muera devorado por su cruel mascota.[804] Cerción, por su parte, obligaba a los viajeros que atravesaban su territorio a luchar cuerpo a cuerpo con él, dando muerte a los que vencía, Teseo lo levanta en vilo y lo estrella contra el suelo.[805] Amico era otro hijo de Poseidón que gobernaba a los bébrices, pueblo salvaje de Bitina; había inventado el boxeo o pugilato y se complacía retando a todo extranjero en su tierra a que midiera sus habilidades con él, la mayoría moría bajo sus puños. Cuando la nave Argo arribó a sus orillas, retó al mejor de aquellos héroes a pelear con él y Polideuces fue el seleccionado por sus notorias destrezas en la lucha, el joven hijo de Zeus aprovechó su menor tamaño y su agilidad para vencer a Amico. Mas, para probar las diferencias entre ambos, Polideuces no mató al gigante, se limitó a

[803] *Cf.* PI., I., IV. 87-97; OV., *Ib.*, 393-39; HYG., *F.*, 31; LUC., IV. 588-655; D. S., IV. xvii. 4; APOLLOD., II. v. 11 y SCHOL. AD PI., *I.*, IV. 87, 92.

[804] HYG., *F.*, 37; D. S., IV. lix. 4; PLU., *Thes.*, 10; PAUS., I. xliv. 8 y APOLLOD., *Epit.*, I. 2.

[805] B., XVII. 26 y ss; D. S., IV. lix. 5; PAUS., I. xxxix. 3 y APOLLOD., *Epit.*, I. 2.

atarlo a un árbol y hacerle prometer, bajo solemne juramento, que no seguiría con su salvaje actitud.[806]

Incluso los romanos tenían su versión del gigante malvado del camino. Es un mito creado en torno a las aventuras occidentales de Heracles, por lo que podemos sospechar que sirviera para aclimatar al héroe importado. Todo comienza con el viaje de regreso del ahora Hércules después de haber robado las vacas rojas del monstruoso Gerión. Habiendo dejado en Tarteso la vasija del Sol en la que llegó al extremo del mundo, tomó camino por Hispania e Italia, mas al pasar por Tirrena (la actual Toscana), algunos de los animales le fueron robados por el ladrón local llamado Caco, normalmente un gigante lanza fuego, como hijo que era de Vulcano, y sólo en una fuente de tres cabezas.[807] El astuto ladrón arrastró a los animales por la cola para que sus pisadas en vez de parecer que se marchaban, daban la impresión de acercarse. Al darse cuenta de la ausencia de los animales, Hércules comenzó a buscarlos empleado a otras de las reses a fin de que sus mugidos atrajeran a las extraviadas vacas, efectivamente sus compañeras respondieron desde el interior de la cueva del gigante[808] y, advirtiendo el peligro, acomete al monstruoso ser descuajando los peñascos que formaban el techo de su cueva sepultándolo y pudiendo así recuperar sus vacas.[809]

Más extravagantes resultan los gigantes que son asesinados por los dioses. Alpo era un gigante que habitaba los montes Peloro en Sicilia, era hijo de Tierra, por lo que poseía gran número de brazos y una cabeza rodeada de cien víboras. Espiaba a los viajeros que atravesaban las montañas y, luego de aplastarlos con rocas, los devoraba. Ningún ser quería atreverse a cruzar aquellos pasos encumbrados, ni siquiera el agreste Pan. Dioniso se presentó en el lugar y cuando Alpo lo acometió, el dios le arrojó su tirso acertándole en la garganta y haciendo que su cuerpo

[806] THEOC., XXII. 27 y ss.; A. R., II. 1 y ss.; APOLLOD., I. ix. 20 e HYG., *F.*, 17.

[807] PROP., IV. ix. 1-20.

[808] Para Servio y Lactancio (SERV., *Ad Aen.*, VIII. 190 y LACT., I. xx. 36) fue la hermana de la criatura, Ca

[809] LIV., I. vii. 4-7; D. H., I. xxxix. 2-4; VERG., *Aen.*, VIII. 190-267 y OV., *Fast.*, I. 543-578.

inerme se estrellara contra el mar.[810] Contaba una extraña leyenda sólo recogida por una fuente,[811] que un tal Mitras, odiando a las mujeres, pero deseando tener un hijo, se ayuntó con una piedra y al tiempo nació de esta un gigante llamado Diorfo. Adulto y convencido de su fuerza, desafió a Ares y en combate singular fue derrotado por éste, mas los dioses decidieron transformarlo en el monte que llevaba su nombre.

Estas rápidas leyendas dan buena cuenta de que el gigante para la mitología griega siempre representó el mundo primitivo con sus actitudes brutales, con su consigna de "la ley del más fuerte", por lo que su eliminación era necesaria; sin embargo, su sola presencia también hablaba de un tiempo de formación del cosmos que aún no se superaba. Con todo, los argonautas, Heracles o Teseo, eran todos héroes de los primeros tiempos, por lo que dichas razas monstruosas fueron paulatinamente eliminadas de los confines físicos del mundo como vimos ocurrió con el bitinio Amico o el africano Anceo, pero en tiempos más recientes si bien en las últimas zonas de posible contacto entre los hombres y lo divino, aún había gigantes: los Cíclopes.

Tal vez sean los Cíclopes los gigantes más recordados del mito grecorromano, pero también son de los más confusos en su presentación y era algo que los propios antiguos ya reconocían: "Puesto que de los Cíclopes hay tres razas: los Cíclopes que construyeron las murallas de Micenas, los que estaban en torno a Polifemo y los propiamente dioses".[812] De tal suerte, los Cíclopes uránidas, es decir, los monstruos de los primeros tiempos de la creación, eran diferenciados de los que habitaron alguna vez la tierra y fungieron de constructores o aterraron la isla de Sicilia. Con todo, los Cíclopes parece que siempre fueron concebidos con ciertas características físicas y anímicas, siendo la principal su único ojo.

[810] NONN., *D.*, XXV. 236 y ss.

[811] PS-PLU., *De Fluviis*, XXIII. 4.

[812] SCHOL. AD HES., *Th.*, 139. (Trad. propia). El escolio a Arístides (II. 10) acepta esta misma división.

Es de nuevo el épico Hesíodo quien nos informa de estos seres cuando los nombra como hijos del cielo y la tierra: "Procreó a los Cíclopes de soberbio corazón, Brontes, Estéropes y Arges, de ánimo fuerte... éstos eran en todo semejantes a los dioses, pero un solo ojo yacía en medio de su frente; Cíclopes eran por nombre apodados a causa de que en su frente yacía un ojo circular".[813] En estos pocos versos, el poeta nos cuenta todo de estas criaturas: caracteriza su manera de ser ese ánimo fuerte y ese corazón altivo que no respeta la ley, que tal parece indicar el adjetivo empleado;[814] físicamente, aquel ojo único y circular es lo que los diferencia al resto de los dioses antropomorfos. Dicho ojo, como veremos en un momento, es la clave igualmente de su identificación a mi juicio, pero antes de presentar tal interpretación, identifiquemos mejor esta particularidad de los Cíclopes.

El trágico Eurípides acuña el término **μονῶψ** que podríamos traducir como "monóculo",[815] pero también utiliza **μονοδέρκεται** que pudo referir al brillo que tal ojo poseía.[816] Los poetas eruditos Licofrón y Calímaco[817] utilizan la palabra **μονόγληνοι**, literalmente "los de un solo globo ocular";[818] una variante para ese ojo único lo emplea Estrabón,[819] **μονόμματοι** que quizá refiera a la extraña palabra **μάτος** "búsqueda",[820] por lo que el Cíclope tiene un único buscador, un único escrutador. Aquel único ojo es enorme, dice Virgilio[821] y mientras su casi contemporáneo Ovidio, acepta la versión hesíodica de que éste se halla en medio de la frente,[822] para el mantuano se encontraba "bajo una

[813] HES., *Th.*, 139-145. (Trad. propia).
[814] *Cf.* H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit., s. v.* **ὑπερβίος.**
[815] E., *Cyc.*, 21 y 648. Ello cuadra bien con el término empleado por los latinos para referir al ojo del cíclope: *lumen*.
[816] E., Cyc., 79. *Cf.* H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit., s. v.* **δέρκομαι**.
[817] LYC., 659 y CALL., *Dian.*, 53.
[818] *Cf.* H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit.*, **γλήνη**.
[819] STR., I. ii. 10, 35; VII. iii. 6 y XV. i. 57.
[820] *Cf.* GAL., *Linguarum seu dictinum exoletaurum Hippocratis explicatio*, XIX. 120.
[821] VERG., *Aen.*, III. 635-636: *lumen... ingens... solum torva sub fronte.*
[822] OV., *Met.*, XIII. 772-773: *lumen... quod unum/ fronte geris media.*

torva frente". Para concluir, y versos claves para lo que deseo afirmar, dice el poeta épico Nonno:

> Resplandeció entonces en medio de la frente del espantoso campeón un centelleo circular producido por el único globo ocular de su rostro. Y los indios de piel cetrina, pasmados ante la mirada del horrible Cíclope, se turbaron de espanto, pesando que acaso fuera la luna del Olimpo la que había descendido desde el cielo hasta la faz del Cíclope nacido de la tierra y brillaba con plena luz para defender a Lieo [sc. Dioniso].[823]

Aquel ojo único, resplandeciente, que aterra, que se enciende como un astro, que relampaguea, debe ser la luz que precede al trueno: el rayo. Por ello los nombres de los Cíclopes evocaban tal fenómeno celeste: Brontes, Estéropes y Arges, es decir, "Atronador, Iluminador y Brillante".[824] Entendemos por el orden hesíodico que Brontes es el mayor, pero el mitógrafo Apolodoro prefiere nombrarlos en orden inverso[825] ¿será porque un primer brillo precede la iluminación del cielo para luego escucharse el sonoro trueno?

Como sucedió antes con sus hermanos mayores los Hecantóquiros, también los Cíclopes permanecieron en el interior de su madre, pero entendemos que el recelo de Urano no procedía, como con aquéllos, de su magnitud corporal, aunque eran también gigantes, sino de la

[823] NONN., *D.*, XXVIII. 225-233. (Trad. de David Hernández).

[824] *Cf.* H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit., s. v.* βροντή, στεροπή, ἀργής. Son éstos los apelativos comunes, si bien las fuentes ofrecen otros nombres: Astéropes o Asteropeo como variantes de Estéropes (*cf.* SCHOL. AD E., *Alc.*, 1 y SCHOL. AD NIC., *Ther.*, 288); Argilipo ocupa el lugar de Arges en la tríada de Nonno (*D.*, XXVIII. 174) y Piracmón o Acmónides, lo harán en las que presenten respectivamente Virgilio (*Aen.*, VIII. 425, *cf.* también CLAUD., *Rapt. Pros.*, I. 240) y Ovidio (*Fast.*, IV. 288), ambos nombres parecen referir al a)/kmwn, un meteorito o un yunque, por lo que el primero se llamaría "Meteorito de fuego o Yunque ígneo" y el segundo simplemente "Yunque o Meteorito".

[825] APOLLOD., I. 1. 2.

combinación de su fuerza, su poder y la destreza técnica que poseían.[826] Los Cíclopes permanecerían en su uterina prisión hasta que Zeus hubo de liberarlos, por lo que, agradecidos, le otorgaron sus dones que eran el trueno y el relámpago, mismos, dice el poeta, que se ocultaban en el interior de la misma Gea; de tal suerte debemos entender que eran propiamente ellos mismos: "confiando en ellos, sobre mortales e inmortales domina".[827] De tal idea era también Apolonio de Rodas que los considera como los que fortalecieron con sus dones a Zeus, por lo que pronto se consideraron sólo los fabricantes del rayo.[828]

En Apolodoro aparece una variante que, quizá, fuera una más antigua ya que comprende ciertas particularidades que suelen aparecer en los mitos de sucesión como éste. Contaba el mitógrafo que Crono, luego de emascular a su padre, hizo volver del Tártaro a sus encadenados hermanos y que todos los uránidas decidieron "entregarle" el mando a Crono, pero ya asentado en el poder, pagó mal a sus monstruosos parientes y los volvió a atar y a encerrar en el Tártaro poniéndoles ahora una terrible guardiana, Campe. Luego de los acontecimientos vistos con respecto a Zeus y de la lucha de éste y sus hermanos contra los Titanes, después de esos diez años de combates, vaticina Gea que los dioses vencerán si tienen a su lado a sus otros hijos. Zeus desciende al Tártaro, mata a Campe y libera a los Cíclopes y los Hecatónquiros, los primeros le entregan como prueba de su alianza el rayo, a su hermano Poseidón el famoso tridente y a Hades su casco de invisibilidad; los Hecatónquiros ponen a su servicio sus múltiples manos y los Titanes sellaron su destino. Vencido su padre, los tres hermanos se reparten el botín de guerra.[829]

Desde aquel momento, los Cíclopes se dedican, como veremos junto a Hefesto, a forjar los rayos de Zeus: "Allí estaban los Cíclopes entregados

[826] HES., *Th.*, 146. Para Apolodoro (I. i. 2), todos los hijos de Urano nacieron, pero fueron encadenados y arrojados al Tártaro por su padre.

[827] HES., *Th.*, 501-506.

[828] *Cf.* A. R., I. 510-511 y para los cíclopes como fabricantes del rayo, *cf.* Q. S., XIV. 445-449 y NONN., *D.*, II. 341-342, 600; XXVII. 89.

[829] APOLLOD., I. i. 4- II. 1.

en su obra imperecedera, fabricando el rayo para Zeus soberano; el cual estaba ya casi acabado en todo su brillo, sólo un destello le faltaba aún, que éstos forjaban con sus férreos martillos, hálito hirviente del fuego abrasador".[830]

Para los poetas romanos, herederos ya de una larga tradición, los Cíclopes forjan diversos tipos de rayos para el dios: uno es aquel terrible fuego que hizo perecer a Tifón, otro es ligero, que Ovidio llama "segundo rayo (tela secunda");[831] además se les asigna la creación de otros elementos atmosféricos:

> El hierro ejercían en el antro vasto los cíclopes/ Brontes y Estéropes y, desnudo los miembros, Piracmón/ Esbozado de estas manos –ya una parte pulida–/ había un relámpago, que de todo el cielo el Padre muchísimos/ arroja a las tierras –una parte imperfecta duraba–./ Tres rayos de lluvia cuajada; de nube de aguas preñada,/ tres añadieron; tres de rútilo fuego y austro volante./ Fulgores, ahora, terroríficos, y el sonido y el miedo/ mezclaban a su obra, e iras y, perseguidoras, las flamas.[832]

Añade en otra oportunidad el mismo poeta que los rayos están fabricados de candente metal, hierro particularmente,[833] coincidiendo con la idea de que fueron ellos los creadores de la metalurgia[834] y una tradición que se salvaguardaba bajo el nombre del poeta ancestral Orfeo aseguraba que ellos habían enseñado a Hefesto y a Atena todas sus habilidades artísticas,[835] por lo que comenzaron a fabricar otras armas divinas como la espada de Ares, las flechas de Apolo o la égida de Palas.[836]

[830] A. R., I. 730-734. (Trad. de Mariano Valverde).

[831] Ov., *Met.*, III. 305-308. Con éste se presentó a Semele, dice el poeta. *Cf.* también, para los cíclopes forjadores, Ov., *Met.*, I. 259 y Claud., *Laud. Stil.*, II. 27.

[832] Verg., *Aen.*, VIII. 424-432. (Trad. de Rubén Bonifaz).

[833] Verg., *Georg.*, IV. 170-177.

[834] *Cf.* Plin., *HN*, VII. 197. En la cita el erudito agrega otras posibilidades sobre el tópico.

[835] Orph., *Fr.*, 92.

[836] *Cf.* Verg., *Aen.*, VIII. 433-438 y Luc., VII. 146-150.

En el cielo brillaba, contaba Eratóstenes,[837] una de las primeras obras de los Cíclopes: un altar que habían construido para ocultar el fuego con el que forjaban los rayos, fue allí donde juraron los hermanos dioses derrocar a Crono, por lo que fue elevado a las estrellas y se permitió que los mortales construyeran otros altares para allí sacrificar a los dioses y hacer sus solemnes juramentos. Alguna anotación secundaria aseveraba que cualquier cosa de gran magnitud y de gran nobleza, se considera fabricada por mano de los Cíclopes.[838] Quizá de esta tradición provenga el considerar que muchas obras de gran envergadura eran obra de estos gigantes, como veremos más adelante.

Punto a destacar y de importancia para la concepción del Cíclope, era si tal criatura fue considerada inmortal. Si recordamos que en todo eran "semejantes a los dioses", se comprendería que también lo fueran en cuanto a su divinidad, pero ya habíamos visto que sus hermanos Hecatónquiros requirieron del néctar y la ambrosía para tener aquella eternidad; esto se calla para los Cíclopes, pareciera como si sus dones fueran otorgados por el simple hecho de su liberación. ¿Eran, pues, como las ninfas o los sátiros, seres de gran vida, pero finitos? Una leyenda parece aceptarlo así.

El filósofo Crates de Malos aseguraba que los cíclopes, si bien nacidos inmortales, se criaron como mortales y por ello Hesíodo los denominaba sólo "semejantes a los dioses"[839] y esta discusión en uno de los primeros interesados en los estudios filológicos de la Antigüedad, fuerza a suponer que había razones para dudar de que los mencionados cíclopes divinos lo fueran en realidad. Aunque fragmentariamente, Hesíodo ya contaba una historia terrible de venganzas entre el padre Zeus y el hijo Apolo que terminaba con el crimen de los Cíclopes.[840] No podemos aseverar que todos los datos que nos ofrecen las fuentes

[837] ERATOSTH., 39. *Cf.* también: HYG., *Astr.*, II. 39 y SCHOL. AD GERMAN., *Arat.*, 418. Se dice (*cf. Myth. Vat.*, I. 33) que los Cíclopes le forjaron una segur de oro al propio gigante Orión.
[838] SCHOL. AD STAT., *Theb.*, I. 251.
[839] SCHOL. AD HES., *Th.*, 142. Sobre la idea clara de su mortalidad (*cf.* PAUS., VIII. xxix. 2).
[840] HES., *Fr.*, 54a-54b.

posteriores se hallaran ya en el épico, pero el mito contaba que el hijo de Apolo, Asclepio, había descubierto el medio para resucitar a los muertos,[841] por lo que Hades se quejó ante Zeus: qué respeto habría a los dioses si los hombres lograban ser inmortales. Zeus entonces fulminó con su rayo a Asclepio. Apolo, frustrado y dolido por su hijo, no pudiendo hacer nada contra su padre por ser más poderoso, descargó su ira contra los Cíclopes que habían forjado el arma asesina y los asaeteó matándolos.[842] Furioso por la mala venganza de Apolo, Zeus arma su diestra nuevamente con el rayo y pretende fulminar al dios y enviarlo al Tártaro, pero he aquí que suplica su madre, Leto, y el padre se serena, mas establece como castigo que Apolo debe pasar una temporada en la tierra, viviendo entre los hombres y que será un simple esclavo en la casa de Admeto, verdadero ostracismo del Olimpo.[843] Habría de perdonarlo finalmente y permitiría que la flecha asesina se convirtiera en la constelación de su nombre.[844] Cabría reflexionar... si los Cíclopes y sus rayos representaban como vimos el respaldo de dominio de Zeus, matarlos ¿fue un intento de "golpe de Estado" por parte de Apolo?

A pesar de esta leyenda, los antiguos seguían creyendo que los Cíclopes, como compañeros de la forja de Hefesto-Vulcano, seguían siempre calentando el horno con los fuelles, golpeando el yunque con sus martillos y creando maravillosas obras de arte. Desde tiempos clá-

[841] Higino (*F.,* 49) menciona que sólo lo hizo en dos casos: Glauco, hijo de Minos e Hipólito, el favorito de Ártemis. *Cf.* también, *Myth. Vat.*, I. 46.

[842] E., *Alc.*, 3-6 y su escolio. Para una reseña general (*cf.* D. S., IV. lxxi. 1-4).

[843] *Cf.* VAL. FL., I. 445; ORPH., *A.*, 175-178 y APOLLOD., III. x. 4. Luciano (LUCIANUS, *Sacr.*, 4) dice que también fue parte del castigo que sirviera como boyero a Laomedonte. Tradiciónes locales rememoraban también este hecho, por ejemplo, los celtas decían que el ámbar eran las lágrimas de un dolido Apolo por la ira paterna, mismas que fueron arrastradas por el río Erídano (*cf.* A. R., IV. 611-618); los efesios decían que Apolo se refugió de la furia de Zeus en el bosque sagrado de Ortigia que se hallaba en las riberas de su río Céfiso (*cf.* TAC., *Ann.*, III. lxi. 1) y Apolodoro agregaba que, en su destierro y boyero de Admeto, hizo que todas las vacas parieran gemelos (APOLLOD., III. x. 4).

[844] *Cf.* ERATOSTH., 29 y HYG., *Astr.*, II. xv. 6.

sicos[845] se consideraba que aquella forja se encontraba bajo el suelo de Sicilia, precisamente en el Etna cuyas continuas exhalaciones de humo y de algunos destellos ígneos revelaban que en su interior ocurría algo misterioso.[846] Esta idea era puntualizada a veces por algunas fuentes, como las que referían que en realidad las fraguas se hallaban en la isla Meligúride, después conocida como Lípari, y en las inmediaciones de Sicilia.[847] Aquella fragua estaba obviamente bajo el suelo y contaba una tradición que cuando Hefesto cayó desde el cielo por el despecho de su madre o por la ira de su padre, pues ambas versiones existían, Hades se conmiseró de él y lo ocultó bajo la tierra entre los Cíclopes.[848] Tan creían los antiguos que los Cíclopes eran inmortales que en Corinto tenían un altar y se les ofrecían sacrificios.[849]

El épico Nonno consideró que no sólo eran tres los cíclopes divinos, sino menciona, a más de Brontes, Estéropes y Arges, a Argilipo, Traquio, Elatreo, Eurílalo, Primneo y Halimedes,[850] ¿habría asesinado Apolo a todos ellos? Helánico[851] aseveraba que de uno de aquellos cíclopes uránidas habían nacido los otros cíclopes, sin especificar si eran los que rodeaban a Polifemo o los que elevaron las murallas de Micenas. Dadas sus cualidades artísticas y metalúrgicas, sería plausible suponer que las obras monumentales de tiempos pasados fueran atribuidas a los Cíclopes. Claudiano asegura en el tardío siglo VI, que fueron estas criaturas las que construyeron el palacio metálico de Deméter en Sicilia,[852] verdadera fortificación que pudo hacer eco de las ingentes murallas que aún se podían observar en las ciudades del Peloponeso y que los

[845] E., *Cyc.*, 297.

[846] EUPH., Fr., 51P = SCHOL. AD NIC., Ther., 288; CIC., Div., II. xix. 1; VERG., Georg., IV. 170-177; HOR., Od., I. iv. 6; OV., Fast., IV. 287; LUCIANUS, Tim., 19; HSCH., *s. v.* **Κυκλώπων χαλκέων** y Myth. Vat., II. 100.

[847] CALL., *Dian.*, 46 y CLAUD., *Rapt. Pros.*, II. 175.

[848] *Myth. Vat.*, II. 74.

[849] PAUS., II. ii. 1.

[850] NONN., *D.*, XXVIII. 174 y ss.

[851] HELLANIC., *Fr.*, 176 = SCHOL. AD HES., *Th.*, 139.

[852] CLAUD., *Rapt. Pros.*, I. 238 y III. 117.

antiguos consideraban antiquísimos palacios. Aristóteles creía que los Cíclopes eran los inventores del amurallamiento de las ciudades[853] y se recordaba que habían sido ellos los que, para el viejo rey Petro, habían elevado las de la ciudad de Tirinto.[854] Estos dioses menores, estos artistas de la metalurgia y creadores de tan portentosas obras, parecían seres benignos a pesar de su aspecto terrorífico, por lo que hubo de hablarse de otra raza de Cíclopes que justificaran su apariencia monstruosa.

La idea de que existían peligrosos mundos en los límites del territorio conocido, era más que un cuento de navegantes, era algo que las Musas mismas habían inspirado al máximo de los poetas de la Antigüedad: Homero lo había cantado como un medio de instrucción en su maravillosa *Odisea*. El viaje de Odiseo por el "otro mundo" comienza luego de perderse en el mar merced a la furia de Poseidón, por nueve días...[855] qué vano era cartografiar un viaje así.[856] Sin embargo, la noticia de que al menos dos de los pueblos que habitaban el mundo fantástico del poema se podían localizar en Sicilia, fue aceptada por una autoridad clásica: Tucídides. Para el historiador, los Cíclopes y los Lestrigones habían vivido alguna vez en la isla, aunque no se sabía de dónde habían venido o a dónde habían emigrado después,[857] a partir de entonces, Sicilia fue el escenario de una de las aventuras más cruentas de la literatura griega y cuya descripción resulta verdaderamente terrorífica.[858]

[853] No así su discípulo Teofrastro que suponía lo habían sido los tirintios. Para ambas afirmaciones, *cf.* PLIN., *HN*, VII. 195.

[854] *Cf.*, PAUS., II. xvi. 5 y APOLLOD., II. ii. 1. Pausanias (II. xx. 7) también recordaba una cabeza de Medusa junto al santuario del Céfiso en Corinto que, fabricada en piedra, se consideraba obra de los temibles gigantes.

[855] HOM., ix. 82.

[856] *Cf.* también al respecto, PHILOSTR., *Her.*, I. 25 y 35.

[857] TH., VI. ii. 1.

[858] Sobre las tierras sicilianas como la patria ciclópea, *cf.* E., *Cyc.*, 297; VERG., *Aen.*, I. 201; HOR., *Od.*, III. xvi. 34; OV., *Met.*, XIII. 770, XIV. 160; *Pont.*, II. ii. 113-114; IUST., IV. ii. 2 y SOLIN., V. 14.

Tal vez no sea fortuito que Sicilia fuera reconocida como la isla descrita en la *Odisea*, en primer lugar se hallaba en los mares occidentales e inhóspitos, además parecía adecuarse con lo referido por el poeta cuando la describía como sumamente fértil y agreste,[859] al punto que la tierra producía sus frutos sin necesidad de cuidado alguno y ello había provocado que sus habitantes no araran, sino que se dedicaban a la cría de ganado, para completar su alimentación con la leche y sus derivados; vivían, dice el poeta,[860] "confiando en los dioses inmortales". No obstante, era una vida rústica donde cada quién se cuidaba a sí mismo, donde sólo se preocupaban por su familia –puesto que aquí los Cíclopes tienen esposa e hijos–, de tal suerte que no son civilizados, puesto que carecen de ágoras, consejos y leyes que regulen su vida en común. Verdaderos ermitaños, los Cíclopes de Sicilia no eran, pues, "comedores de pan" y, como veremos, tampoco "bebedores de vino", de hecho, Homero los define como raza soberbia e inarmónica (ὑπερφιάλοι ἀθεμίστοι).[861]

Por Virgilio sabemos que habitaban en la isla unos cien cíclopes dispersos por las montañas, no sabemos si contando a sus familias que, por otro lado, no se especifica quiénes son sus mujeres o cómo son sus hijos.[862] Pero dentro de su salvajismo, parece que ninguno de ellos superaba a Polifemo.[863] Innegable hijo de Poseidón,[864] era, en palabras del propio Eurípides, una fiera (θήρ),[865] había sido engendrado por el dios marino en la ninfa fórcide Toosa, por lo que Polifemo resultaba primo de las Gorgonas y de Equidna, y tío del grupo de monstruos ya mencionados,[866] así que, como sucedió con Quirón, resulta que Polifemo no es precisamente un Cíclope, sino tan sólo un monstruo de

[859] *Cf.* Hom., ix. 115-145.
[860] Hom., ix. 107. *Cf.* también, Philostr., *Im.*, ii. 18.
[861] Hom., ix. 107-115. (*Cf.* además, Arist., *EN*, x. ix. 13 y Philostr., *Im.*, ii. 18).
[862] Verg., *Aen.*, iii. 643-644.
[863] Philostr., *Im.*, ii. xviii. 2.
[864] *Cf.* Gell., xv. xxi. 1.
[865] E., *Cyc.*, 442 y 602.
[866] Hom., ix. 71-73.

un solo ojo. La descripción más pormenorizada no la ofrece Homero, sino un prosista que describe una imaginaria pintura del monstruo, Filóstrato: sobre su ojo único se extiende una tupida ceja, mirando con expresión salvaje y astuta, como la de los animales sometidos por la fuerza. Su labio superior se enlaza con una nariz chata y penden al lado de su rostro, lacios cabellos espesos que parecen agujas de pino; pecho, vientre y brazos hasta los dedos mismos, son extremadamente velludos.[867] Su altura es grande[868] y su fuerza todavía más: "Elevando a lo alto un gran peñasco, lo puso de puerta, / era enorme; a éste, ni veintidós carros notables, / de cuatro ruedas, lo habrían removido del suelo: / tan enriscada roca puso en la puerta".[869]

No obstante tan desagradable aspecto, contaba una tradición posterior a la Odisea que Polifemo se había enamorado y, algunos afirmaban, había sido correspondido.

> Ella retoza en el mar tranquilo, montada sobre un carro de delfines unidos bajo mismo yugo y mismos sentimientos, al que conducen las hijas de Tritón, doncellas de Galatea, gobernando el freno, no fuera que los delfines se pusieran fieros e hicieran algo desobedeciendo las riendas. Por encima de la cabeza, Galatea agita hacia el Céfiro un pañuelo color púrpura, que le hace sombra y que sirve de vela al carro, al tiempo que da brillo a su rostro y a su cabeza, pero no tan intenso brillo como el color de sus mejillas; sin embargo, sus cabellos no vuelan al viento porque están cargados de agua y se resisten a la brisa. Sobresale su codo derecho seguido de un antebrazo completamente blanco que se inclina hasta depositar los dedos sobre su hombro delicado, los brazos se mueven con blandura, los pechos son firmes y ni la rodilla está privada de donaire. El pie de Galatea... con una gracia que conjunta perfectamente

[867] PHILOSTR., *Im.*, II. XXVIII. 2-3.
[868] Aunque con cierta hipérbole (*cf.* VERG., *Aen.*, III. 619-620).
[869] HOM., IX. 240-243. (Trad. de Pedro Tapia).

> con el resto... roza suavemente el agua del mar como si fuera el timón del carro. Los ojos son una maravilla: miran distantes como si abarcaran toda la amplitud del mar.[870]

Era Galatea una nereida que solía pasear su garbosa figura por las aguas sicilianas, y el juvenil Polifemo, apenas el bozo dibujado en ese rostro bovino, abandonaba el redil y se consumía en solitario amor por las riberas del mar a la luz tenue de la aurora y cantaba a las olas con dulce acento:

> ¡Oh blanca Galatea! ¿Por qué rechazas a quien te quiere? Más blanca eres a la vista que la leche cuajada, más tierna que el cordero, más alegre que una ternerilla, más lozana que la uva verde. Vienes en cuanto el dulce sueño me domina, marchas en cuanto el dulce sueño me abandona, huyes cual oveja que viera a cano lobo.
>
> De ti me enamoré, doncella mía, en cuanto aquí llegaste con mi madre para coger jacintos en el monte, y era yo vuestro guía. Después de haberte visto, ni antes pude dejar de amarte, ni puedo ahora, no, desde aquel día. Pero a ti nada te importa, por Zeus, nada.
>
> Yo sé, doncella encantadora, por qué me rehúyes. Es porque una sola ceja llena toda mi frente, de oreja a oreja, larga e hirsuta; debajo de ella hay un solo ojo, y una chata nariz sobre la boca. Mas, siendo cual me ves, apaciento mil reses, cuya mejor leche ordeño y bebo. El queso no me falta ni en verano, ni en otoño, ni al final del invierno; mis cañizos están siempre colmados. Sé tocar la siringa como aquí ningún Cíclope la toca, cuando te canto a ti, dulce manzana mía, y a mí mismo también, muchas veces cerrada la noche. Para ti crío once cervatos, todos

[870] PHILOSTR., *Im.*, II. xviii. 4. (Trad. de Francesca Mestre).

> acollarados, y cuatro oseznos. Vamos, ven a mí, que no habrá de pesarte. Deja que el verde mar bata la costa, tú pasarás la noche más a gusto en mi gruta conmigo. Allí hay laureles, hay cipreses esbeltos, hay obscura hiedra, hay una parra de dulces frutos, hay agua fresca, bebida de dioses, que de su blanca nieve para mí envía el arbolado Etna. ¿Quién a esto preferiría el mar y las olas?
>
> Mas si yo te parezco demasiado velludo, tengo leña de encina y, bajo la ceniza, el fuego infatigable: por tu mano, quemar me dejaría el alma y este único ojo, que es lo que más quiero.[871]

Amor venció al terrible monstruo, que intenta vanamente recomponer su rostro y ansioso se contempla en las aguas cristalinas para peinar sus hirsutos cabellos, ya no le interesa más su hato de ovejas y las naves cruzan seguras las costas de su isla, porque su monstruo está enamorado y no piensa en nada más.[872] Había un adivino en la isla, un tal Télemo hijo de Éurimo del que no sabemos si es cíclope o un hombre avecindado entre los monstruos,[873] se acercó a Polifemo y le advirtió: "El ojo que sólo / a media frente llevas, te robará... Ulises. / Rióse, y le habló: 'Oh, el más estólito de los vates, te engañas; / otra ya lo robó '".[874] Si hacemos oído a las obras lucianescas, las nereidas solían hacer mofa de su hermana pretendida por tal inusual amante y Galatea hacía mohínes y pretendía defender a su insólito enamorado.[875]

Es Ovidio quien cuenta por primera vez que Galatea desdeñó los ansiosos intentos del monstruo y se prendó de la belleza del joven Acis, hijo del montaraz Fauno y una ninfa siciliana llamada Simeta.

[871] THEOC., XI. 19-53. (Trad. de Manuel García y Teresa Molinos).

[872] *Cf.* OV., *Met.*, XIII. 758-767.

[873] *Cf.* HOM., IX. 508-513; THEOC., VI. 23 e HYG., *F.*, 125. El escolio al pasaje de Téocrito menciona que provenía de Chipre.

[874] OV., *Met.*, XIII. 772-775. (Trad. de Rubén Bonifaz).

[875] LUCIANUS, *DMar.*, I. 1 y ss.

Con él pasaba Galatea las horas, escondidos los amantes entre los collados, ocultándose a las miradas únicas del Cíclope que ya sabe de sus traicioneros amores y husmea para dar con ellos. Tendida en sus brazos y gozando de su amado, Galatea es descubierta y furioso clama el monstruo: "Veo... y haré que sea la última unión de vuestra Venus".[876] Huyen los amantes, ella al piélago, él a los bosques clamando ayuda a su amada y a sus agrestes padres, pero ya ha desgajado el gigante un peñasco y lo arroja sobre el indefenso joven aplastándolo, corre la sangre oscura y la amada sólo puede consolarse transformando el negro líquido en cristalina corriente y volver a Acis, un río.[877]

¿Fue alguna vez Galatea amante del funesto Cíclope? Alguna tradición parecía aceptarlo[878] y sospechaban incluso que había tenido tres hijos de él, sendos gigantes, Celto, Galo e Ilirio que habían dado inicio a las razas brutales de los celtas e ilirios.[879] Mas todo esto calla el poeta Homero, que él sólo conoce la bestia que habita en el Cíclope. El antiguo oráculo de Télemo habría de cumplirse con la llegada de Odiseo.

Arrastrados por las olas, llegaron los navíos de un griego que recién escapaba de las muelles vidas de eterna drogadicción que le ofrecía la comuna de los lotófagos; el hambre los apremiaba y con algunos de sus hombres, el capitán Odiseo fue en busca de recursos: nueve cabras para cada una de las doce naves obtuvo en la isla a la que arribaron, pero escuchó el rumor de las voces de los Cíclopes y el humo de sus hogares divisó en el horizonte, por lo que saciado el estómago, quiso saciar su curiosidad y marchó con un grupo de doce a explorar aquella nueva tierra y los hombres que la habitaban. Vieron una cueva cercada donde los laureles y las encinas crecían orgullosas, el dueño de aquel lugar no estaba y sus reses balaban en el interior, sin embargo, llevaba el prudente Odiseo como prenda de hospitalidad para aquel rústico, un odre repleto de vino negro que otrora le había dado un antiguo

[876] Ov., *Met.*, xiii. 874-875. (Trad. propia).
[877] Ov., *Met.*, xiii. 876-897.
[878] *Cf.* Prop., iii. ii. 7-8 y Nonn., *D.*, vi. 300-324.
[879] App., x. i. 2.

huésped. El antro estaba repleto de zarzos cargados de quesos, en los pesebres estaban las ovejas separadas por edades y rezumaban los tazones con suero; los hombres urgían al capitán a tomar algo de aquello y salir huyendo, pero él decidió aguardar, cumpliendo las razones de un hombre civilizado.

Fue entonces, mientras degustaban algo de queso y se acercaban al fuego recién encendido, que apareció el monstruoso Polifemo y su sola presencia hizo que los hombres se refugiaran al fondo de la gruta; sin notarlos luego de descargar un magno ato de leña y tapiando la entrada con una pesada piedra, el Cíclope se ocupó de sus cabras y ovejas, ordeñándolas para preparar al fuego su queso, pero fue aquella flama la que delató a los griegos... interrogando a los aterrados hombres, obtuvo por respuesta su raza, origen y los hechos recientes de su vida, mientras se ofrecieron a él como suplicantes y huéspedes, invocando a Zeus, protector de la hospitalidad. ¡Vana petición, qué le importa Zeus a un impío! Quiso saber el monstruo dónde estaba su nave, pero el astuto Odiseo mintió asegurando ser todos náufragos y fue entonces que Polifemo abandonó la plática y se lanzó sobre ellos:

> Tras saltar, a mis amigos echaba las manos, / y atrapando a dos, como a unos cachorros, contra la tierra / los golpeaba: sus sesos fluían al suelo, mojaban la tierra. / Destazándolos miembro por miembro, los preparó como cena; / y tragaba –cual león criado en los montes, nada dejaba– / los intestinos y carnes y huesos provistos de médula. / Nosotros, llorando, hacia Zeus alzamos las manos, / viendo crueles acciones: el desconcierto tomaba nuestra alma.[880]

Se tendió satisfecho, deglutiendo las entrañas humanas con un sorbo de leche. Matarlo parecía lo más apropiado, clavarle la espada en el costado donde estaba su cebado hígado, pero diserta el prudente Odiseo que, de hacerlo, se quedarían atrapados con el cadáver, pues ni la fuerza

[880] Hom., ix. 288-295. (Trad. de Pedro Tapia).

combinada de todos podría mover la pesada roca a guisa de puerta de entrada. Al amanecer, contemplaron el ritual diario del monstruo: la ordeña, colocar a cada crío bajo la materna teta y después almorzar, esta vez había carne humana y dos víctimas más fueron arrebatadas. Salió de su gruta y dejó encerrados a sus hombres-reses. Odiseo planeó su venganza: divisó un gran palo de verde olivo, de envergadura cual el mástil de un barco que el gigante empleaba a manera de báculo, cortando un pedazo de una braza, lo aguzó y requemó al fuego, para luego ocultarlo entre el estiércol que se hallaba por toda la gruta; por sorteo se eligieron a cuatro de los compañeros para que acompañaran al capitán Odiseo cuando hundiera aquella pértiga en el ojo de la bestia.

Regresó Polifemo y realizó su rutina diaria: quitó la peña, entró a sus ovejas, ordeñó a las hembras paridas y las acopló después a sus crías, finalmente atrapó a dos hombres más para su cena, evoca Virgilio con émulo acento:

> Con carne de míseros y con sangre negra aliméntase. / Vi yo mismo cuando dos cuerpos del número nuestro, / en su magna mano asidos –tendido en medio del antro–, / trozaba en la peña, y en sangre derramada nadaban / los umbrales; vi cuando con negro pus los miembros fluyentes / mascaba, y los tibios huesos bajo sus dientes temblaban.[881]

Se acercó intrigante Odiseo y convenció al fiero Polifemo de que pasara a sus amigos con sorbos de dulce vino... bebió y bebió, no acostumbrado a degustar un vino de tal calidad, inquirió a su oferente sobre su nombre... Outis contestó, que en griego, podría significar "Nadie", "Ninguno". Tan complacido estaba que aseveró el monstruo a Nadie se comería al final. Pronto el vino obnubiló su juicio y quedó dormido profundamente. Sacaron el tallado palo de entre el estiércol, lo ardieron al fuego y se dispusieron para hundirlo en la cuenca única del Cíclope. Ardieron el ojo, la ceja y el alma del monstruo que tanteaba

[881] VERG., *Aen.*, III. 622-627. (Trad. de Rubén Bonifaz).

adolorido y furioso buscando a los hombres atrevidos, búrlase Odiseo y clama Polifemo por ayuda a sus vecinos cíclopes:

> "Amigos, Nadie quiere matarme, con dolo, no con violencia". / Ellos, respondiendo, le decían palabras aladas: / "Si pues, estando solo, nadie te ejerce violencia, / la enfermedad del gran Zeus no es posible evitarla, / mas tú mismo implora a tu padre, el señor Posidón".[882]

Era la mañana, las ovejas debían salir, Polifemo se sentó en el antro y tanteaba a las ovejas al salir, para que ningún humano se escapara, pero Odiseo ordenó a sus restantes hombres se abrazaran de las panzas de los animales y así evitaron al monstruo. Libres, ya en su nave, Odiseo no resistió y a gritos se vanaglorió de su hazaña e increpó a Polifemo asegurando que ni su padre Poseidón lo curaría de la ceguera que él, Odiseo, le había propinado. En vano, arroja peñascos el monstruo tratando de hundir la nave del vaticinado hombre que hubo de dejarlo ciego. Mas Poseidón juró vengarse y Odiseo no vería la vuelta a casa sino veinte años después.[883]

La figura más terrorífica de la *Odisea*, cuya historia, como he tratado de relatar, es de las más sangrientas, termina siendo una figura cómica que incluso inspiró una pieza satírica a Eurípides; era ése el destino que debían cumplir estos monstruos de lo ingente: el tamaño no importa, entre más grande se es más obtuso se muestra; el gigante resulta una mueca de la fuerza bruta que nada puede contra la astucia del hombre racional, el tiempo de los seres primigenios del cosmos había pasado, la tierra de los titanes, de los gigantes y de los cíclopes no era más, el monstruo ingente estaba conjurado.

[882] Hom., ix. 408-412. (Trad. de Pedro Tapia).

[883] Quería Virgilio (*Aen.*, iii. 617 y ss) que había dejado a un compañero, Aqueménides, quien logró sobrevivir escondiéndose de los cíclopes, hasta que pasó por ahí Eneas. Advirtiéndole del monstruo, huyó con ellos.

Como ocurrió con el gigantismo, también la miniaturización representa una participación congénita del ser en la naturaleza, pero mientras el gigante es el único ser cosmogónico que con su cuerpo formó el universo, el enano y su mundo representan un cosmos compuesto, exultante de energía, personalizando la manifestación de aquella fuerza vital, un universo dinámico en contraposición al estático universo del gigante, y si éste ha sido conjurado y simboliza un pasado prácticamente sobrepasado, la miniaturización continúa manteniendo el carácter de presencia natural, los enanos siguen existiendo y no desde un punto de vista teratológico, es decir, de la existencia del enano humano.

El enano, cree Máximo Izzi,[884] tiene su origen en la antropomorfización de la naturaleza que revela en su aparente quietud un fluir de la vida exuberante, premonición quizá de esa vida oculta a los ojos y que sólo la ciencia reveló, pero también de esa otra vida minúscula entomológica que parece desplegarse ante nuestros ojos en toda su maravillosa cotidianidad; la miniatura recrea el cosmos y permite, asevera el citado autor, reinventar y dominar toda una realidad, como apuntaba Bachelard: "lo minúsculo, puerta estrecha por excelencia, abre un mundo. El detalle de una cosa puede ser signo de un mundo nuevo, de un mundo que, como todos los mundos, contiene los atributos de lo grande. La miniatura es una de las habitaciones de lo grande".[885]

La palabra "enano" proviene del griego a través del latín, **νᾶνος, νάννος**[886] significa precisamente "de pequeña estatura", arguyéndose un sentido onomatopéyico del que se desconoce la etimología.[887] Los enanos son seres originariamente relacionados con aquella naturaleza energética y productiva, el poder generador de la tierra normalmente,

[884] M. Izzi, *op. cit., s. v.*

[885] *Apud* M. Izzi, *op. cit., s. v.* Enano.

[886] Al parecer simple geminación de la "ni" (*cf.* Robert Beekes y Lucien van Beek, *op. cit., s. v.*).

[887] *Idem.* Si bien el diccionario etimológico de P. Chantraine (*siglo v.*) señala la posibilidad de provenir de la raíz de **νεανός**, **νεός**. Para la etimología castellana y sus posibles variantes, así como la explicación para la "e" incial (*cf.* Joan Corominas, B*reve diccionario etimológico de la lengua castellana, s. v.*)

cuya relación crea por igual un vínculo con la muerte por lo que no falta la suposición de que en un principio fueran los espíritus de los fallecidos, y su comportamiento de tintes malignos puede ser un eco de tal relación con el Más Allá. Genios ctónicos entonces, simbolizan las fuerzas misteriosas que yacen bajo el suelo, por lo que poseen habilidades insospechadas y conocimientos propios, siendo a la vez guardianes de esos "tesoros" escondidos, tanto reales como simbólicos. Tímidos o mejor huraños, incluso maliciosos, a pesar de su pequeña estatura pueden poseer gran fuerza[888] o mágicos poderes, por lo que vencerlos requiere más de astucia que de destreza física. Los enanos son también una suerte de pueblo o pueblos que habitan las zonas limítrofes, de nuevo tenemos seres de la medianía, de los linderos, por ello son difíciles de percibir, caprichosos y desconfiados, si bien pueden llegar a presentarse como hombrecillos serviciales y agradecidos que bendicen la tierra y permiten su fertilidad.[889] El enano, como ser del submundo, es también el custodio de los ricos minerales que yacen allí y por tal motivo es que suelen presentarse como expertos orfebres metalúrgicos, custodios que saben agradecer el respeto de los mineros y castigar a los insolentes también. Normalmente bromista malicioso, puede hacer diabluras incontrolables que desquician al humano,[890] acciones que también pueden presentarse para sus funciones de controladores de la naturaleza.[891]

Esa libertad de acciones aunada a su capacidad mistérico-mágica, personificaron las manifestaciones incontrolables de lo inconsciente, tan irresponsable como invulnerable; el enano vadea entre la idea del sabio y del loco, precisamente porque su sabiduría emana de su intuición

[888] Se cuenta que los Corrigans bretones fueron los constructores de los monumentos megalíticos (*cf.* H. Biedermann, *op. cit., s. v.* Enano).

[889] Como el enano de jardín y que parece remontarse a principios de la Edad Media como se reconoce en la obra de Paracelso.

[890] Tal es el caso de los gnomos o los leprechauns de Irlanda (*cf.* H. Bierdermann, *op. cit., s. v.*)

[891] Como en el caso de los tlaloques aztecas o los chaneques veracruzanos o los aluches yucatecos.

y surge con la fuerza de la vida misma, por lo que sus palabras agudas reflejan la clarividencia de lo sobrenatural. Guardián parlanchín, charlatán que se expresa con enigmas, escondiendo su sabiduría telúrica. Esa inclinación al secreto, aunado a su figura grotesca y en ocasiones deforme, termina por asimilarlo al demonio y lo dota de un lugar en la mitología monstruosa, incluso los relaciona con los deseos ocultos y les da un carácter pervertido manifiesto en sus genitales, la enciclopedia bizantina Suda asevera: "los enanos tienen grandes partes pudendas".[892]

Prácticamente hay enanos fantásticos en todas las mitologías del mundo, aunque estemos más acostumbrados a las versiones alemanas[893] y escandinavas, también los hay en África y América,[894] el egipcio Bes es un geniecillo divino, de carácter apotropaico, pero que presenta algunas características de los mencionados personajes. En Grecia y Roma encontraremos al enano bajo esa idea de la población liminar más que como el genio burlón o maléfico de los mitos europeos más conocidos, folclor que, sin embargo, se conserva en otras figuras que analizaré brevemente y donde se reconocen los rasgos generales señalados para los enanos.[895]

Puede que no haya pasado desapercibido al enumerar las características del enano que coincide con algunos de esos conglomerados masculinos –que no es inusual encontrar a los enanos más que a las enanas– que acompañaron a la Madre Tierra: Sátiros, Silenos, Faunos o Silvanos, procesión festiva y masculina que se apresta a servir, en todos los sentidos, las necesidades de la Gran Diosa, pero que, al propio tiempo, puede mostrar un espíritu peligroso, diabólico incluso, que se respira hasta las manifestaciones demoníacas de los aquelarres bruje-

[892] *Cf.* Suid., *s. v.* νᾶνοι. Recuérdese al pequeño Príapo de descomunal méntula.

[893] Para Katherine Briggs (*Diccionario de las Hadas*, *s. v.* Enano), Alemania es prácticamente la tierra de los enanos.

[894] Así estarían los Kelekongbo, Mmoatia, Motia o Woloko de tierras africanas, los chaneques y alushes de México o los Yecs y los Ac'an de las regiones caucásicas (*cf.* M. Izzi, *op. cit.*, *s. v.*)

[895] Los casos reales de enanos en la historia grecorromana son, por otra parte, mejor conocidos, así Alipio de Alejandría o el rector Licinio Calvo.

riles del Medievo y la Colonia, posterior esta última al Renacimiento. Es posible descubrir a esta turba viril que celebra a la Diosa desde tiempos primitivos, quizá prehistóricos, pero limitándonos a Grecia, quizá así deberíamos entender las procesiones de criaturas maravillosas y en ocasiones humanoides, que avanzan hacia la figura sedente de la Potnia en Creta y Micenas. En la mitología posterior esta caterva primitiva de compañeros se ha reconocido en las figuras de los Curetes, Coribantes, Dáctilos, Cabiros y Telquines.

Ya los mismos autores antiguos reconocían la intrínseca unión que todos estos personajes tenían entre sí y cómo en ellos se fundían genios helenos y de otras regiones, particularmente Frigia como patria que era de la Gran Diosa, la Madre de los dioses, Cibeles.[896] Al respecto dice Estrabón:

> Los ven como parientes los unos de los otros y señalan algunas pequeñas diferencias entre ellos, pero los representan a todos, por decirlo de una manera sucinta y general, enajenados por un sagrado entusiasmo y transportados por un frenesí báquico y, a modo de ministros en la celebración de sus sagrados ritos, inspirando terror con sus danzas de guerra acompañadas de alboroto y ruido, con sus címbalos, tímpanos y armas, y también los sones de flauta y el griterío. Así se ha podido pensar que un cierto carácter común unía a todos estos ritos sagrados, los que hemos mencionado, los de los samotracios, los de Lemnos y otros muchos, ya que se identifican a los ministros que los celebran.[897]

[896] *Cf.* SCHOL. AD A. R., I. 1126: [περὶ] τῶν Ἰδαίων Δακτύλων καλουμένων πρώτους <τούτους> φησὶν εἶναι καὶ παρέδρους τῇ μητρὶ τῶν θεῶν.

[897] STR., X. iii. 7. (Trad. de Juan José Torres). *Cf.* también, NONN., *D.*, XIV. 15 y ss.

Es menester empezar con las versiones míticas más antiguas de suelo heleno:[898] Dáctilos y Curetes. Quería una tradición que éstos fueran descendientes de aquellos, aunque lo común era que se les identificara entre sí.[899] Contaba la leyenda que Rea, en trabajo de parto, se ocultó en una cueva del monte Licto,[900] aunque se nombraba igualmente el Dicte o el Ida cretense, de hecho, allí sucedía la historia de los Dáctilos. Rea, en pleno dolor, se apoyó en el suelo con ambas manos y enseguida brotaron de la montaña tantos genios como dedos (δάκτυλοι) tenían sus manos, y fueron ellos los que, rodeándola, la asistieron en su parto.[901] Apolonio de Rodas decía que la ninfa Anquíale[902] los hizo brotar (βλαστάνω) de la tierra Eáxide, quizá, como señala el escolio correspondiente, los hizo a partir de aquellos puños de tierra.[903] Aun así, no faltaba la asignación de un padre homónimo, Dáctilo, para estos seres de la tierra, eso sí, señalando que la madre era precisamente la Madre ídea, quizá la propia Rea que daba a luz a sus futuros auxiliares.[904]

Su nombre es parlante, son los "Dedos ídeos", obviamente por el monte Ida y por los dedos de la diosa, y obviamente por ello su número debería ser diez. Ya Sófocles[905] hablaba de cinco varones y cinco hembras, si bien Apolonio sólo menciona dos nombres y Diódoro incluso menciona que eran cien.[906] Ferécides señala que fueron veinte los de las mano derecha y treinta y dos los de la izquierda y por el género de los

[898] Que en aquella isla de Creta tuvieron sus orígenes los más de los dioses griegos, era algo ya aceptado por Diódoro de Sicilia (V. lxiv. 2).

[899] D. S., V. lxv. 1 y PAUS., V. vii. 6.

[900] HES., *Th.*, 481.

[901] SCHOL. AD A. R., I. 1126.

[902] Que por su nombre deberíamos identificar con una ninfa marina o una náyade (*cf.* H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit., s. v.* ἀγχιάλος).

[903] *Cf.* SCHOL. AD A. R., I. 1126: ὅτι δὲ νύμφη τῆς Οἰαξίδος γῆς δραξαμένη τοὺς καλουμένους Ἰδαίους Δακτύλους ἐποίησε.

[904] MNASEAS, *FHG*, 26.

[905] S., *Fr.*, 366 = STR., X. iii. 22.

[906] A. R., I. 1126-1127 y D. S., v. lxiv. 2-3, respectivamente.

adjetivos, todos varones.[907] Los nombres son igualmente masculinos, aunque variados según las fuentes: Hesíodo habla de un tal Delas,[908] Apolonio habla de Ticias y Cileno;[909] el viejo texto épico de la Forónide menciona a Celmis, Damnameneo y Acmón,[910] a los que anexa Estrabón el de Heracles que obviamente diferencia del héroe homónimo,[911] por lo que hay que esperar a Pausanias para encontrar por fin el número de cinco Dáctilos, pero sin que coincidan con la tradición anterior, pues se llaman Heracles, Peoneo, Epimedes, Yaso e Idas.[912] Tres de estos nombres (Peonio, Epimedes y Yasio) se relacionan con las propiedades curativas,[913] el apelativo Idas es prácticamente un topónimo, por lo que el nombre Heracles resulta el menos oportuno. El texto del siglo VI a. C., Forónida, también ofrece nombres parlantes: Celmis es "el cuchillo", Damnameneo es "el resistente" quizá el martillo y Acmón, el yunque, por lo que se entiende toda una alegoría del trabajo herrero que, por otra parte, es destacado en el fragmento al decir que fueron ellos los descubridores de la metalurgia y de las artes de Hefesto. Al parecer, Celmis, según cuenta Ovidio, era un fiel compañero de Zeus,[914] pero luego ofendió a Rea –desconociéndose cómo– y llevando una mala relación con sus hermanos, se convirtió en hierro, lo que media entre el martillo Damnameneo y el yunque Acmón, para ser así un buen cuchillo, Celmis.[915]

[907] PHERECYD., *FHG*, 3 F 47.

[908] HES., *Fr.*, 282 = CLEM. AL., *Strom.*, I. lxxv. 4.

[909] A. R., I. 1126. Sobre el nombre Ticias como el primero de los Mariamdinos (*cf.* SCHOL. AD A. R., *I.* 1126).

[910] SCHOL. AD A. R., I. 1126. Celmis o Quelmis y Damnameneo son también registrados por Clemente de Alejandría (CLEM. AL., *Strom.*, I. lxxv.4).

[911] STR., X. iii. 22.

[912] PAUS., V. vii. 6.

[913] *Cf.* K. Kerenyi, *op. cit.*, p. 87.

[914] OV., *Met.*, IV. 281-282.

[915] S., *Fr.*, 637 = ZEN., IV. 80. Refiere el refrán "Celmis en hierro", quizá cuando por la dureza de carácter se termina cediendo de mala forma como el infortunado dáctilo. Asevera K. Kerenyi (*op. cit.*, p. 87) que estos Dáctilos son frigios, pero el nombre de la diosa aquí, Adrástrea, es precisamente de tradición cretense.

De Heracles, finalmente, se cuenta que era el mayor de los Dáctilos y fundador de los juegos olímpicos. Contaba esta tradición que Heracles ídeo, como se le identifica y diferencia del famoso héroe, propuso a sus hermanos, como un juego, una carrera a pie, el vencedor fue coronado con olivo silvestre e instituyó los juegos, o mejor las carreras, para realizarse cada cinco años, tales como número de Dáctilos fueron... entendemos que ello debió ocurrir en Creta, pero Pausanias, la fuente, asevera que elevó un altar en Olimpia a Zeus y otro para sus hermanos y el suyo propio en el gimnasio de la ciudad.[916] Autores posteriores adjudicaron obviamente tal institución al famoso héroe homónimo y negaban tajantemente la leyenda de un Dáctilo como fundador de los grandes juegos griegos.[917] Más adelante propondré una hipótesis al respecto.

El hecho de que reciben el colectivo de "Dedos" ya nos señalaría la posibilidad de unos seres pequeños, como vimos producidos por la tierra y escondidos en la gruta idea, servidores de la madre tierra en su rol de madre de los dioses, de madre naturaleza; empero con todo, jamás se les menciona como enanos, es más, al confundirlos con los Curetes se les adjudica una imagen juvenil que eso quiere decir tal nombre y una estatura digna de aquellos cuidadores del niño Zeus.

Los Curetes son regularmente tres, armados de espadas y escudos, realizaban una danza guerrera en torno al recién nacido Zeus para impedir con su entrechocar de armas que el llanto llegara a oídos del nefasto Crono, por lo que se reconocen más ligados a Zeus que a la diosa, son sus jóvenes guerreros, defensores en última instancia de su vida, tal vez por ello se decía que habían surgido de la tierra después de la lluvia o incluso de sus propias lágrimas de infante,[918] quizá por esta segunda asociación es que los antiguos prefirieron concebirlos como "hijos" de los Dáctilos: cada Dáctilo tuvo nueve Curetes y cada

[916] Paus., v. vii. 6-9; xiii. 8; xiv. 7 y vi. xxvii. 2.

[917] *Cf.* Str., viii. iii. 30. *Cf.* también, Lys., xxxiii. 1; D. S., iii. lxxiv. 4; iv. xiv. 1 y liii. 4-6.

[918] Ov., *Met.*, iv. 282 y Schol. ad Pl., *Smp.*, 215e.

Curete diez hijos, cuenta Estrabón.[919] Los Curetes, y por tanto también los Dáctilos, se confundieron con los Coribantes, genios auxiliares de la Diosa Frigia con quien se identificó a la Madre de los dioses griegos, y que ya veremos se vinculan con los Cabiros de Lemnos y Samotracia.[920] Pero, mientras los Curetes se vinculan con el niño divino, los Coribantes y los Dáctilos lo hacen con la diosa y representan esas fuerzas activas de la tierra, energía encarnada que algo recuerda al autóctono, pero no más como sus amantes, sino como sus servidores y los enanos suelen representar ese papel en relación con las Hadas, la versión difuminada de la Gran Diosa.

A mi juicio, los Dáctilos son efectivamente criaturas míticas en todo semejante a los enanos de los mitos europeos; contando con las características en sus breves menciones en la literatura griega, me atrevería a sugerir que estos "dedos" fueron en su momento pequeños servidores de la Gran Diosa.[921] En primer lugar, está lo ya señalado de su nacimiento de la tierra misma, brotados cual los autóctonos, pero en un papel de meros auxiliares,[922] de figura parédrica en el pleno sentido del término, al punto que cuando se identificó a Rea con Cibeles y demás diosas del ámbito asiático, no sólo fueron vinculados con los propios genios de aquellas tierras, los Coribantes, sino que incluso su Ida fue transportado a la Troade y se consideraba que ellos habían nacido allí, en aquel monte del Asia Menor.[923] Nacidos en una cueva, en ella permanecen, son pues figuras de lo subterráneo,[924] sabios reputados por sus

[919] STR., X. iii. 22.

[920] Nonno, no obstante, diferencia a Dáctilos de Coribantes, aunque los hace compañeros. (NONN., *D.*, XIV. 25-36.)

[921] Para una aserción igual, pero sin explicar mucho dicha relación (*cf.* K. Kerenyi, *op. cit.*, pp. 85-88).

[922] *Cf.* SCHOL. AD A. R., I. 1126, donde se les señala como copartícipes de los ritos de Rea entre los milesios.

[923] D. S., XVII. vii. 4-5. Plutarco (*Mor.*, 1132f) asegura que introdujeron desde Asia a Grecia, la música instrumental. Éforo (*apud* D. S., V. lxiv. 4) decía que había viajado de Frigia a Europa.

[924] *Cf.* STR., X. iii. 22 (habitantes de las faldas del Ida) y *Phoronida*, 2.

conocimientos de metalurgia, incluso entendidos como sus descubridores, arte aprendido de la mismísima diosa tierra;[925] alquimistas del mito,[926] son magos (γοήτης), hechiceros (φαρμακεῖς)[927] inventores de las misteriosas letras efesias, augures que conocen el destino...[928] ¿no son todas éstas, habilidades que poseen los enanos míticos?

Unas palabras finales sobre el mito del dáctilo Heracles. Como mencioné al listar los nombres de estos genios griegos, el apelativo de Heracles no parece vincularse con ninguno de los datos ofrecidos para los Dáctilos y su acción fundadora está más acorde con la de un héroe. No obstante, este Heracles ídeo era una fuerte tradición antigua que los helenos de las regiones peloponesias conservaban. Olimpia era la región consagrada a Zeus, pero el templo más antiguo no le pertenecía a él, sino a su consorte. Hera poseía el recinto sagrado donde hasta muy entrado el siglo V, prácticamente el siglo IV a. C., se coronaba a los atletas vencedores en los juegos y se hacía delante de la entronizada diosa y su acompañante masculino, un dios barbado que se apostaba detrás de ella y que Pausanias identifica con Zeus. El olivo con que se conformaban las coronas estaba también dedicado a Hera en Olimpia; se entendería que un hombre adecuadamente llamado "gloria de Hera" fuera el primer héroe coronado en aquel recinto a su Gran Diosa. Este dáctilo no lo era en realidad creo yo, quizá fue el paredro inicial de la diosa olímpica, su consorte terrígena, el autóctono de ese suelo, como el Foroneo del poema tantas veces citado que narra parte de la leyenda de los dáctilos cretenses, evocaciones de esos genios paralelos que acompañan a su divina consorte y la alagan con sus obsequios de virilidad, de rito y de culto deportivo incluso. En otra ocasión ya propuse que los juegos olímpicos fueran en realidad, si bien al principio,

[925] HES., *Fr.*, 282 (= PLIN., VII. 27); *Phoronida*, 2; S., *Fr.*, 366; STR., X. iii. 22; D. S., V. lxiv. 5-6 (señala particularmente el monte Berecinto en Aptera, hoy cerca de Palecastro) y XVIII. vii. 4-5 y SCHOL. AD A. R., I. 1126.

[926] *Cf.* Éforo (*apud* STR., X. iii. 22); HERODOR., *FHG.*, 31 F 13 y CLEM. AL., *Strom.*, I. lxxiii. 1.

[927] SCHOL. AD A. R., I. 1126 y D. S., V. lxiv. 4 y 7.

[928] A. R., I. 1126-1131 y CLEM. AL., *Strom.*, I. lxxxiii. 1-3.

consagrados a Hera en su papel de diosa de la vida: ella hacía madurar a los hombres y simbólicamente se representaba en el éxito atlético de esas carreras que, con el trote de los competidores, hacen resurgir las fuerzas vitales del subsuelo.[929]

Dice Karl Kerenyi con respecto a los Cabiros:

> También los Cabiros eran servidores, ministros de la Gran Madre. Se sabía desde tiempos antiguos que se llamaban Cabiros por el Monte Cabiro en la región de Berecintia, que pertenecían a la Gran Madre frigia, y que de allí se trasladaron a su sagrada isla: Samotracia. Sus nombres nos sonaron siempre extranjeros y deben haber pertenecido a la misma lengua bárbara que se conservó en Samotracia como idioma de la religión y misterios de los Cabiros.[930]

Cierto que había un monte Cabiro en la región asiática mencionada,[931] pero también era vieja información que los Cabiros se relacionaban con la isla de Lemnos y el dios Hefesto a quien se mencionaba como su padre. El propio Hefesto tiene ya las características de los enanos: su deformidad, su relación con la metalurgia, su relación con la Gran Diosa, ya Hera, ya Afrodita, ya incluso Atena; por lo que no es extraño que también refiramos a estos hijos suyos como un grupo de los pseudo-enanos del mito heleno. Lo más atractivo de estas figuras es que bajo su nombre se estableció una religión mistérica de la que sabemos francamente poco y ello permite argüir su antigüedad y su posible relación con estas criaturas de lo subterráneo mágico nuevamente.

[929] *Cf.* E. Gabriel Sánchez Barragán, "Más allá de la leyenda: los dioses olímpicos", conferencia dictada para la mesa redonda *Los juegos olímpicos: una visión crítica,* dentro de la Cátedra Extraordinaria "Alfonso y Gabriel Méndez Plancarte" en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, el 6 de septiembre de 2004.

[930] K. Kerenyi, *op. cit.*, p. 88.

[931] *Cf.* Str., X. iii. 20.

Contaba el mito que Hefesto se había unido con la ninfa Cabiro, hija de Proteo y Anquíone y había tenido seis hijos, tres varones y tres mujeres (las cabírides), todos muy honrados en las islas de Lemnos e Imbros, frente a la costa de la Troade donde eran igualmente adorados.[932] Si como menciona Estrabón un monte se llamaba Cabiro y ahora vemos a una ninfa de igual apelativo, nada impide suponer que era el nombre local de la Gran Diosa, más por la fútil relación genealógica con el pálido dios marino Proteo, dará a los Cabiros una tardía relación con el agua y los navegantes, fecha en que quizá a los viejos Cabiros se les adjudicó esta familia. Hefesto bien podría fungir aquí como el paredro de la diosa local, quizá el dios sustituyó al verdadero compañero. ¿Era pues un mito asiático que se avecindó en las islas cercanas y de allí se difuminó a Grecia? Quizá, al menos así lo aceptan autoridades mitológicas como el citado Kerenyi; no obstante, Heródoto afirmaba que los Pelasgos, antiguos señores de la Hélade, habitaban Samotracia,[933] por lo que podríamos sugerir que el culto mistérico de estas figuras compañeras o hijas de la Gran Diosa, hubiera migrado con los habitantes autóctonos de Grecia que navegaron por el Egeo o se vieron desplazados, como quiere otra hipótesis, por los grupos indoeuropeos. De tal suerte, quizá es una reintroducción de un culto autóctono heleno y no una migración asiática.[934]

El misterio que envuelve la religión de estos personajes juega en contra de una correcta interpretación, pero parece indicarse que era un culto de fertilidad. Es común la mención de los dones espléndidos

[932] STR., X. iii. 21. El mismo Estrabón señala una variante ofreciada por el historiador Acusilao (*FHG.*, 2) donde se menciona a un solo hijo de la pareja, Cadmilo, padre él de los cabiros y las cabírides. Ferécides (*FHG.*, 333 F 48) habla de nueve Cirbates (¿Cabiros, Coribantes?), hijos de Apolo y Retia (una Cabíride).

[933] HDT., II. 51.

[934] Incluso fue quizá en su origen un culto mediterráneo, nuevamente Heródoto (III. 37) vincula los cultos samotracios de los Cabiros y Hefesto con el dios Ptah de los egipcios de Menfis. En Nonno (XIV. 20-24) se alude a un origen Tracio y quizá sigue aquí una noticia que ya reporta Cicerón (*N.D.*, III. 58), quien hace a un tal Cabiro el padre del Dioniso Sabacio.

de los Cabiros[935] y Heródoto, nuestra fuente más antigua, los relaciona con las Herma áticas, por lo que podríamos argüir que eran dioses itifalos.[936] Estrabón compara los cultos samotracios con los de Deméter y Core,[937] se contaba que tan tardío como los tiempos de Filipo de Macedonia, el propio rey había conocido a su futura esposa Olimpia durante esos misterios samotracios, por lo que se especula su carácter incluso orgíastico.[938] Diódoro de Sicilia, que no habla exactamente de los misterios por respeto religioso, señala que todos los iniciados se volvían más piadosos, más justos y mejores en todos los aspectos,[939] mas ello no obsta para seguir aceptando el posible eco de fertilidad, que cosas parecidas se decían de los Misterios Eleusinos cuya relación con la vida y la fertilidad está más que comprobada. Por otro lado, el carácter orgiástico quizá se puede sugerir también por un fragmento de Esquilo que, en su obra *Los Cabiros*, presentaba a los iniciados argonautas como embriagados.[940] ¿Fue el vino un medio de catarsis o era una forma de entender el culto extático de los Cabiros? Yo me inclino más por un culto donde la fertilidad y la sexualidad se confundían y no meramente como un culto orgíastico del tipo de la Gran Madre asiática y ello porque los romanos identificaron plenamente a los Cabiros con los Penates,[941] genios protectores de la tierra y su fertilidad para con los hombres, dioses despenseros del hogar, que simbolizaban la productividad del campo. Un culto del tipo orgiástico no sería tan popular entre los romanos de los tiempos republicanos como lo fue el de los Cabiros y continuó siendo hasta tiempos del patriótico Augusto y su familia.[942]

[935] ORPH., *A.*, 26.

[936] HDT., III. 51.

[937] STR., IV. C198.

[938] PLU., *Alex.*, 2. Para el carácter de los misterios a este respecto (*cf.* CARNEY, *Olympia...*, pp. 12-13).

[939] D. S., V. xlix. 5-6.

[940] *Cf.* PLU., *Mor.*, 632f y ATH., *Deipn.*, 428f. Para esta relación, aunque con un tinte más de poder extático, *cf.* NONN., *D.*, XVII. 120 y ss.

[941] MACR., *Sat.*, III. iv. 7-9.

[942] *Cf.* PLU., *Marc.*, 30; *Luc.*, 13; LIV., lxv. 5 y TAC., *Ann.*, II. 54.

Sólo a Nonno se le escapan dos nombres para los Cabiros: Alconte y Eurimedonte.[943] cuyos significados refieren a la fuerza y puede que sean en realidad "motes" que oculten los verdaderos apelativos de estos dioses del misterio, pero su número también puede indicar que el poeta ya está influenciado con la asimilación que los Cabiros tuvieron con los Dioscuros, literalmente "los jóvenes de Zeus" que se identificaron con Cástor y Polideuces, los Tindáridas hermanos de Helena de Troya que, iniciados en los misterios de los dioses, fueron, a su muerte, castasterizados en la constelación de Géminis y entendidos como esas estrellas guías de los marineros, por lo que también los Cabiros fueron dioses del mar para épocas más bien recientes.[944]

No obstante, tal vez habría que dar oídos a uno de sus iniciados, al poeta místico-filosófico Lucrecio que menciona en relación con aquella religión samotracia al hierro, al magnesio y a una piedra magnética.[945] Nonno también menciona que los Cabiros son expertos en la fragua y su simple relación con Hefesto en la isla de Lemnos puede hacernos suponer que también estos personajes tenían algo de los enanos del mito: ctónicos, fértiles, metalurgios y orfebres.[946]

Quizá el único aspecto del enano que no poseen los Cabiros claramente es la magia, nunca son reportados como tales, pero su vínculo con el mar y que el anónimo poeta de los himnos órficos –y hay que señalar que Orfeo se suponía iniciado en sus misterios–[947] que ya los considera unos mismos que Curetes y Coribantes,[948] sí los relacionaría con unos reputados magos del mito griego y que, aparte de que también ellos parecen proceder del mito del enano, presentan finalmente el aspecto taimado y maléfico que vimos se adjudicaba a éstos.

[943] Nonn., *D.*, xiv. 20-24. Para los nombres Axíero, Axiocersa, Axiocerso y Cadmilo para los Cabiros rompiendo el número y relacionándose con los dioses Deméter, Perséfone, Hades y Hermes (*cf.* Schol. Ad A. R., i. 918 y Kerenyi, *op. cit.*, p. 90).

[944] *Cf.* Ar., *Pax*, 274; Ov., *Trist.*, i. x. 45-46 y Ath., *Deipn.*, 283a-b.

[945] Lucr., vi. 1044-1046.

[946] Nonn., *D.*, xiv. 17-24.

[947] *Cf.* D. S., v. xlix. 6.

[948] Orph., *H.*, 37.

Los Telquines eran seres similares a todos estos personajes vistos hasta ahora, sólo que pertenecían a la tradición folclórica y local de la isla de Rodas.[949] La enciclopedia Suda los define como "démones malvados u hombres asesinos y hechiceros",[950] no en valde Calímaco utilizó su nombre para insultar a sus detractores literarios.[951] La tradición conservada los hace hijos del mar, éste personificado como Tálassa o acaso dichos seres como producto de la agitación de las olas;[952] a veces se entendían como hijos de Gea y Ponto o incluso de la sangre de Urano vertida en la vagina de Gea y hermanos de las furiosas Erinias.[953] Sus nombres, según refiere un fragmento de Baquílides (quien por cierto los hace hijos de Tártaro y Némesis), eran: Acteo, Megalesio, Órmeno y Lico, pero otra tradición los prefería hijos de Poseidón y la ninfa Cafira y llamados Celmis, Damnameneo y Lico, apelativos que vimos ya se daban a los Dáctilos.[954]

La tradición contaba que ellos eran los fabricantes del tridente de Poseidón, ocupando el lugar de herreros que pertenecía tradicionalmente a los Cíclopes,[955] y ya es un primer atisbo de su personalidad ctónica. Artesanos, los Telquines habitaban las cuevas del Ida, según Estacio,[956] pero como vimos era más usual que se les adjudicara como hábitat las cuevas submarinas cercanas a Rodas,[957] isla de la que habían sido expulsados por los helíadas, hijos del Sol y primeros habitantes de ésta, porque los Telquines regaron las tierras rodias con agua de la Estigia y las volvieron estériles[958] y no extraña que se les considerara

[949] Ya lo entendía así K. Kerenyi (*op. cit.*, p. 90).
[950] Suid., *s. v.* Τελχίνες.
[951] Call., *Fr.*, 1.
[952] *Cf.* Tz., *Ad Hes., Th.*, 81 y Clem. Al., *Strom.*, V. 674, respectivamente.
[953] *Cf.* Tz., *Ad Hes., Th.*, 81 y B., *Fr.*, 52, respectivamente.
[954] Nonn., *D.*, XIV. 38-48.
[955] Call., *Del.*, 31.
[956] Stat., *Silv.*, IV. vi. 47.
[957] Str., X. iii. 19 y Nonn., *D.*, XIV. 37. Para diversos epítetos marinos (*cf.* W. H. Roscher, ed., *op. cit.*, *s. v.* Telquines).
[958] Nonn., *D.*, XIV. 38-48.

así, maléficos hechiceros compañeros de las Keres, personificaciones éstas de la muerte por asesinato.[959]

Los Telquines ocupan el lugar de los Dáctilos y Curetes en el mito de Poseidón, asegurándose que fueron sus protectores cuando niño, cuando Crono fue engañado por Rea que salvó a su otro hijo entregándole como resultado de su parte un potrillo. Su aspecto, submarino o subterráneo, su carácter mágico y maligno, me hacen concluir que también los Telquines conservaron algo del viejo mito del enano europeo.

De tal suerte, como ser místico perdimos al enano en la mitología griega, pero no así como seres limítrofes, como pueblo mágico de los confines de la vida humana, de hecho es el mito más popular y creativo de cuantos formularon los griegos con respecto a estos pueblos de lo fantástico; los Pigmeos son, además, los más antiguos de cuantos consignan las fuentes como hombres de los extremos.

La leyenda de los Pigmeos ya es conocida por Homero e incluye su parte medular: su guerra cíclica con las grullas, esto parece el centro de este mito, pues su localización, su tamaño y sus habilidades, así como la causa de la famosa guerra, incluso la identidad de las aves, han sido reformuladas una y otra vez; a veces seres de lo fantástico, a veces pueblo de los confines conocidos. Trataré de establecer cierto orden en el embrollo de la leyenda pigmea, aclarando siempre qué dato pertenece a una tradición más reciente y cuál a una más antigua.

Homero nos dice que las grullas llevan la matanza a los pigmeos, la razón parece ser que este pueblo ocupa las tierras en las riberas del Océano a donde las aves migran en invierno;[960] la migración entonces ocurre de norte a sur y sucede en octubre; merced al contexto entendemos que todo acontece en Egipto. Si las luchas de grullas y pigmeos son encarnizadas, como señala Homero, nos hace entender que éstos no superan el tamaño de una de estas aves, un metro aproximadamente. Esta versión de la migración de los pájaros hacia el sur africano,

[959] STESICH., *Fr.*, 93b, *apud* W. H. Roscher, ed., *op. cit.*, *s. v.* Telquines.
[960] HOM., III. 4-7.

parece la más antigua[961] y coincide con aquel mundo de lo liminar al mencionar las corrientes del Océano, pues no es el único poblado en aquellas riberas, en la *Odisea* se recuerda a los cimerios, una especie de pueblo de las sombras, puesto que habitan una tierra no iluminada por el sol, pero que se halla ante la entrada del inframundo, esto es, en los límites de este mundo.[962] Quizá por los conocimientos posteriores de los viajeros a Egipto, comenzó a suponerse que tal región era donde nacían las corrientes del fastuoso Nilo, al fin y al cabo, hijo también del potente río Océano.[963]

Como creían los antiguos, el Océano se extendía por el litoral meridional africano y hacia allá migraban las grullas, tierra que después se reconoció como parte de la Etiopía fantástica, la leyenda de los pigmeos se ubicó ahora en tierras etíopes.[964] Siguiendo esta nueva ubicación, la migración de las grullas se concibe hacia el norte y en marzo,[965] quizá aquí comenzó a relacionarse la lucha con los periodos de reproducción de las aves.[966] Etiopía era de hecho dos regiones según la vieja creencia helena, una estaba el occidente y otra al oriente, había dos Etiopías y los pigmenos habitaron ya una,[967] ya otra.[968] Ctesias, alrededor de los siglos V-IV a. C., parece que es primero en señalar que los pigmeos se hallan en India[969] habitando las montañas que rodeaban las márgenes del Indo, más allá de las tierras de los prasios.[970] Pero las confusiones no paran aquí y se

[961] *Cf.* también HECAT., *FHG*, 1. 18F 266 = EUST., *Ad Il.*, II. 6.

[962] HOM., XI. 14-22.

[963] Nonno, en un pasaje que es mero eco del homérico, asevera tal localización. *Cf.* NONN., *D.*, XIV. 337. Aristóteles (ARIST., *HA*, 597a) relaciona las fuentes del Nilo con la tierra pigmea y Plinio (PLIN., *HN*, VI. 88) también señala que habitan las lagunas de las que nace el río (*cf.* también LUC., V. 711-716).

[964] STR., I. ii. 28.

[965] *Cf.* OPP., *Hal.*, 620-625.

[966] *Cf.* VAL. FL., III. 360-361.

[967] VERG., *Aen.*, X. 264-266 y PHILOSTR., *VA*, VI. 1.

[968] CLAUDIAN., *Laud. Ser.*, 13-15.

[969] CTES., *FHG*, 688F 45.

[970] PLIN., *NH*, VI. 70. *Cf.* también, BASILIS, *FHG*, 718F 1 y MENECLES, *FHG.*, 270F 7 = ATH., *Deipn.*, 390b, GELL., IX. iv. 10, SOLIN., LII. 15 y PHILOSTR., *VA*, III. 47.

consideró igualmente que los pigmeos habitaban Caria en Asia Menor o Tracia al norte,[971] vecinos entonces de los escitas aroteres (agricultores), como lugareños que eran de la ciudad Gerania que en lengua indígena era Catizo (hoy Katudsa).[972]

Creo que es fácil comprobar, a pesar de las variantes, que la idea básica es que los pigmeos eran un pueblo del límite conocido, siendo el Océano el río que circunda el orbe de la tierra es fácil que sus márgenes estén al norte, al sur, al este y al oeste, vivir en sus riberas es hacerlo en todas estas partes posiblemente; sin embargo, también vemos un empeño por colocar a los pigmeos en tierras exóticas para los griegos, ya fuera Asia Menor, el salvaje norte tracio o el enigmático oriente indio, el lugar donde más pueblos fantásticos fueron localizados como veremos en un momento, ello simplemente porque fue el último límite conocido y conquistado por los antiguos grecorromanos.[973] El carácter liminar de estos enanos queda establecido, aunque no así su localización específica, pero que, como señalaré luego, fue en sus leyendas siempre relacionado con África y ello tal vez es el eco mítico de una realidad mal descubierta por los helenos.

El siguiente conflicto para el mito de los pigmeos es su tamaño. Ya mencionaba que la referencia antigua de Homero nos haría suponer que son cercanos a la altura de las grullas que combaten y de hecho es así presentado en alguna vasija antigua.[974] Heródoto y Aristóteles sólo nos dicen que son "pequeños (σμικρός, μικρός)".[975]de talla, aclarando el primero que resultan más bajos que hombres de estatura media, entendiendo que la raza mediterránea no sería muy alta, podríamos estimar a los pigmeos sobrepasando el metro de altura.

Tardíamente, los poetas Opiano y Nonno los califican como una raza (γενέθλη) "ligera" (ἀμενηνά) y "de poco valor, poca estima, insig-

[971] Plin., *HN*, v. 109 y iv. 44, respectivamente.

[972] *Cf.* Solin., x. 11, St. Byz., *s. v.* **Καττοῦζα** y x., Cyr., v. ii. 25 con Philostr., VA, i. 19.

[973] *Cf.* Str., ii. i. 9.

[974] *Cf.* V. Gebhard, *op. cit.*, vol ii, p. 33, fig. 569.

[975] Hdt., ii. 32 y Arist., *HA*, 597a, *cf.* también H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit.*, *s. v.*

nificante" (οὐτιδάνη) e "impotente" (λιποσθένη).[976] El primer término empleado procede de la épica y Homero lo utiliza para hablar de las almas de los muertos, combinando el sentido de que son ligeras por su calidad espirituosa, pero también por su rapidez, cualidad que comparten con los sueños, señala el poeta.[977] Hesíodo ya lo aplicaba a los pigmeos[978] pero el fragmento está muy maltratado desgraciadamente; no obstante, creo que aquí en efecto, señala más que la talla, el peso de estos enanos que apenas si son rivales para las grullas que, por otro lado, normalmente los diezman sin misericordia, y son como los bichos que dichas aves devoran en las ciénagas que, como pertenecientes a las riberas del Océano, parecen habitar. Entenderlos como insignificantes no es precisamente por su mínima talla, cuanto por su vigor, que a eso alude el citado término y se une a la idea de impotencia que claramente señala el compuesto que emplea Nonno. De tal suerte, ambos autores se refieren, a mi entender, más a su peso y su calidad como combatientes que a su talla, no obstante, para que su peso fuera tan menor debemos entender que no eran de gran tamaño.[979]

Será Plinio quien ofrezca por primera vez una medida exacta: los pigmeos no sobrepasan los tres palmos de altura, tres drodantes, aclara el erudito, lo que daría una medida aproximada de 75 cm a 1 metro de altura. Aulo Gellio coincide con el sabio[980] y ambos parecen aludir a la altura que ya referíamos en Homero. Pero este tamaño que parece referir a una realidad humana bien conocida, difiere de la ofrecida por Heródoto y, peor aún, de la que aparece en la leyenda que retrata Filóstrato cuando señala que Heracles tomará a todo un ejército de pigmeos en sus manos y se los llevará como souvenir a Euristeo,[981] no pudiendo imaginar sino a verdaderos "liliputienses". De tal suerte, sólo

[976] *Cf.* Opp., *Hal.*, II. 623 y Nonn., *D.* XIV. 336.

[977] *Cf.* Hom., X. 521 y XIX. 562 (*cf.* también, H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit.*, *s. v.* ἀμενηνός).

[978] Hes., *Fr.*, 150.

[979] Igualmente se entendería el empleo del adjetivo ὀλιγοδρανής (*cf.* Opp., Hal., 623 y H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit.*, *s. v.*).

[980] Plin., *HN*, VII. 26 y Gell., IX. IV. 10.

[981] Philostr., *Im.*, II. 22.

queda concluir que la idea del pigmeo es la de un enano y que su talla estaba acorde con su peso y calidad física, dejando para una versión pintoresca su diminuto tamaño.[982]

Son pocas las referencias a su vida fuera de pasajes extraordinarios. En este sentido hay que aclarar que la referencia mítica podemos reconocerla en un texto de Plinio y en breves alusiones de Ateneo, en tanto que un pasaje de Heródoto parece mezclar lo fantástico con lo real. De nuevo y sólo elucubrando con Homero y la breve referencia de Hecateo que ubican a los pigmeos como pueblo ribereño del Océano y por la ya varias veces mencionada lucha con las grullas; entenderíamos que las ciénagas de las lagunas que formaban las fuentes del Nilo, serían su terruño. No obstante, el aludido Plinio nos dirá que los pigmeos, que son aquí lugareños de India, disfrutan de un clima primaveral merced a que se hallan protegidos del viento del norte por las montañas y sus monturas son cabras y carneros,[983] más que útiles entenderíamos si tenían que recorrer los estrechos riscos de sus tierras. Al respecto habría que señalar que Aristóteles los prefiere trogloditas, es decir, "habitantes de las cuevas", mismas que comparten con sus caballos de los que no se hace mención particular, pero que entenderíamos tan pequeños como ellos.[984] Aquellas monturas caprinas dignas de enanos de un metro de altura, son sustituídas por perdices en la obra de un tal Basilis (*ca* s. II-III a. C.), según refiere Ateneo[985] y debe hacernos pensar que aquellos diminutos pigmeos de Filóstrato procederían de esta época. Vistos de tal suerte es que se consideró que son cual hormigas que viven y almacenan bajo tierra y emplean hachas para poder derribar las espigas

[982] A. Ruiz de Elvira (*op. cit.*, p. 452) sugiere que pigmeo estuviera en relación con la medida de longitud griega πυγμή, de unos 33 cm de longitud y que equivale a la distancia del codo a los nudillos, por lo que se relaciona claramente con el puño (πύξ), *cf.* Liddell y R. Scott, *op. cit.*, *s. v.* πυγμή.

[983] PLIN., *HN*, VII. 26.

[984] ARIST., *HA*, 597a. También Filóstrato (*VA*, III. 47) señala a los pigmeos como habitantes del subsuelo indio.

[985] ATH., *Deipn.*, 390b.

de trigo, como quiere el citado Filóstrato.[986] Heródoto parece combinar el mito y la realidad que algún libio le contó. Según era tradición entre los libios de África, un grupo de exploración viajó hacia el Céfiro, el oeste entenderíamos, y después de atravesar una zona selvática y un desierto posterior, caminaron muchos días antes de encontrar un oasis con árboles frutales y cuando los colectaban fueron apresados por esos "pequeños hombres, más pequeños que hombres medianos" y cuyo lenguaje era desconocido para ellos. Atravesando unos pantanos, llegaron al fin a su ciudad, habitada por un pueblo de pequeña talla y piel negra; un río corría de oeste a este y estaba infestado de cocodrilos. Muchos siglos después fue descubierta, en la espesura del Congo, una raza negroide de pequeña estatura que obviamente recordó esta historia de Heródoto... ¿verdad distorsionada? Aristóteles decía claramente que los pigmeos no eran un mito, sino una realidad.[987]

Por otro lado, el empleo del masculino, que ya habíamos anotado para los otros enanos del mito griego como Dáctilos y Telquines, es en esta leyenda obviado, porque uno de los mitos asociados a ellos refiere a su reina.[988] La mención de la reina pigmea está íntimamente asociada a la muchas veces aludida guerra de las grullas que desde la fuente primera se menciona, de hecho era la causa de tal contienda. La historia parece proceder de la poetisa Beo en el siglo II a. C., según cuenta Antonio Liberal[989] quien la retoma: entre los pigmeos vivía una tal Énoe que otras fuentes, incluso Ateneo que también refiere el poema de Beo, llaman Gérana,[990] y estaba desposada con Nicodamante y habían tenido un hijo llamado Mopso. Que era una distinguida mujer de la nación pigmea es lo que parece señaló Beo, pero Eliano afirma que fue su reina, puesto que al no haber descendientes varones para

[986] PHILOSTR., II. 22.

[987] HDT., II. 32 y ARIST., *HA*, 597a.

[988] Un poema príapico alude a una negrita del tamaño de una pigmea y Juvenal menciona a una joven de esta raza. *Priap.*, XLIV. 3 y IUV., V. 506.

[989] ANT. LIB., 16.

[990] ATH., *Deipn.*, 393e-f, AEL., *NA*, XV. 29 y OV., *Met.*, VI. 90-91. Este último no la nombra siquiera.

el trono, ella fue elegida, aspecto harto extraño para el autor según señala, costumbre local entenderíamos. Fuera o no su reina o precisamente por esta causa, se consideró divina y despreció a las diosas del Olimpo, principalmente a Hera, reina como ella.[991] Por su osadía, Hera la convirtió en el ave de su nombre, Grulla:

> Pero Hera, contrariada con Énoe porque no se había ocupado de ella, la convirtió en grulla, y alargó su cuello, haciendo de la mujer un pájaro de vuelo alto. Y suscitó la guerra entre ella y los pigmeos. Énoe, debido a la añoranza que sentía por su hijo Mopso, revoloteaba por los tejados de las casas y no levantaba el vuelo a parte alguna; los pigmeos se armaron todos y trataban de ahuyentarla. Y, a raíz de esta historia, perdura hasta nuestros días la rivalidad entre las grullas y los pigmeos.[992]

Quizá la grulla, con su claqueo de pico, era símbolo de aquella arrogancia que la había llevado a su metamorfosis.[993] De igual modo, se reconoce el mito etiológico que explica la costumbre de la grulla de anidar en los tejados.[994] No obstante, el poeta tardío Claudiano decía, tal vez haciéndose eco de una antigua leyenda, que las grullas después de luchar y vencer a los pigmeos les arrebataban las preciosas perlas que se producían en el mar Rojo, por lo que éstos recordarían a esos enanos protectores de los tesoros ocultos de otros mitos.[995] Plinio señala que son incluso los pigmeos y no las grullas como señalaba la tradición homérica, quienes inician la guerra: cada primavera, montados en sus carneros, los pigmeos descienden hasta el mar y destruyen los

[991] Hera es mencionada en todas las fuentes anteriores, pero a veces se agrega a Ártemis (Antonio Liberal, Ateneo y Eliano) a Atenea y Afrodita también, según el mismo Eliano.
[992] ANT. LIB., 16 (= BOEO, *FHG.*, 328F 214). (Trad. de María Antonia Ozalaeta).
[993] Si bien referido a Antígona, Ovidio cuenta que dicha reina se creyó más hermosa que Hera y por ello el ave ahora produce ese aplauso con el pico. *Cf.* OV., *Met.*, IV. 93-95.
[994] Ateneo (*Deipn.*, 393f) dice que el hijo de Gérana y Nicodamante es "la tortuga de tierra".
[995] CLAUD., *Laud. Ser.*, 13-15.

nidos de las grullas y a los polluelos que encuentran con la esperanza de que se merme la parvada guerrera, por lo que la expedición dura tres largos meses.[996]

Una expedición semejante la llevaron a cabo, pero para vengar a su hermano, el gigante Anceo. Hijos de Gea, la tierra, los pigmeos supieron de la muerte del gigante que ya llevamos referida y aprovechando que Heracles dormía plácidamente junto al cadáver de Anceo, las tropas pigmeas se aprestaron: atacaron unos la mano izquierda, dos falanges la derecha, pues allí porta la maza; los arqueros sitian los pies y los honderos los muslos; el rey mismo encabeza el ataque al cráneo de Heracles y lleva para ello su cuerpo de élite y su maquinaria de guerra: antorchas para el cabello, dobles punzones para los ojos, unas puertas para la boca y portalones para la nariz a fin de ahogarlo. Todo está preparado, pero he aquí que despierta Heracles y al ver los ridículos aprestos de guerra, suelta la carcajada y recoge con sus ingentes manos a todos los soldados echándolos en la piel del león a guisa de bolso como simple souvenir de su expedición africana y poderlos mostrar al arrogante Euristeo.[997]

El mito es considerablemente tardío, pues Filóstrato es del siglo III d. C. y parece como una forma grotesca de presentar la lucha desigual del gigante y el enano, por otra parte, común en las mitologías antiguas como símbolo de la fuerza vencida por la astucia como el caso de Goliat y David. Es posible que una lucha tan desigual fuera la mitificación de una contienda real que los romanos conocían bien: los gladiadores enanos solían enfrentarse en grupo a uno de tamaño normal, como bien recuerda Estacio que alude al mito de los pigmeos.[998]

Son entonces los pigmeos la primera de unas razas fantásticas que los antiguos grecorromanos localizaban en los límites conocidos de su mundo, el cual poco a poco se volvía más conocido y por ello esos pueblos increíbles tenían que retraerse cada vez más a la periferia,

[996] PLIN., *HN*, VII. 26.

[997] PHILOSTR., *Im.*, II. 22 y AMM., XXII. xii. 4.

[998] STAT., *Silv.*, I. vi. 56-62.

pero conservando siempre sus características extrañas y, en ocasiones, monstruosas.

En los límites de lo verosímil

Son tres las regiones donde los griegos y los romanos solían localizar a sus pueblos fantásticos, al norte con los escitas, al sur con los africanos y al este con los indios, por lo tanto, son las regiones que fueron conociendo poco a poco, merced a las conquistas y exploraciones que éstas conllevaban. El anterior es también el orden cronológico de los pueblos increíbles que los primeros viajeros reportaron, caso concreto resultan las amazonas localizadas en los primeros mitos en la región limítrofe con Troya en Frigia, luego al este del mar Negro, antes Ponto Euxino, junto al río Termodonte y finalmente en las tierras libias de África. No obstante, y como vimos en el caso de los pigmeos, las historias sobre estos habitantes de los límites no siempre eran localizadas geográficamente, sino emplazadas como tierras lejanas donde lo humano alcanzaba a tocar los linderos de la propia creación, el sitio donde lo animal, lo divino, lo no-vivo y lo monstruoso, se topaban con los humanos y era tierra de nadie, y a esto alude el viaje de Odiseo narrado por Homero y quizá se diferenciaba del periplo de los argonautas precisamente en que, mientras éstos viajaron hacia el Este desde antiguo mejor conocido, el itacense lo hizo hacia el Oeste, casi inexplorado o al menos olvidado ya, puesto que arqueológicamente se ha probado que los micénicos conocieron las tierras de Hispania. El número de días y sus noches que Odiseo pasa en medio de la borrasca que lo empuja hacia aquellas tierras ignotas, es el mágico numeral siete y por ello nada nos dice fehacientemente sobre si Homero suponía que sus historias ocurrían en una tierra para su tiempo ya conocida, como hemos apuntado al tratar los mitos de las monstruosas Caribdis, Escila y sus vecinas las Sirenas. Hablar de los confines del mundo conocido era imaginar y mitificar, era recurrir a relatos de marineros. Así lo entiende y justifica

el geógrafo Estrabón en el siglo II d. C. cuando critica a sus colegas que emplean indiscriminadamente el mito en sus obras históricas:

> Se hace, en efecto, evidente al punto que están trenzando mitos de buen grado, no por ignorancia de lo real, sino por afán de inventarse lo imposible, dado su gusto por lo extraordinario y por lo que entretiene; parece que lo hacen por ignorancia, porque, sobre todo, presentan tales mitos de manera fidedigna en detalles poco claros y desconocidos. Teopompo lo reconoce al afirmar que va contra los mitos en su obra histórica, lo cual es mejor que lo de Heródoto, Ctesias, Helánico y los que han escrito sobre la India.[999]

Conforme los antiguos grecorromanos recorrieron los confines de su mundo mediterráneo aprendieron a reconocer que los pueblos podían tener costumbres cercanas a las suyas, aunque difirieran en lengua, culto o tradiciones, como ya puntualizaba el latino Pomponio Mela;[1000] sin embargo, es el mismo autor quien narrará sin problemas más de una historia fantástica.

Hay diversos "tipos" de pueblos fantásticos y su grado de verosimilitud es igualmente variado. En muchas ocasiones lo dicho sobre ellos parecen verdaderas observaciones a costumbres locales, en otras dan la idea de malentendidos de posibles realidades, y en otras son claras aberraciones, siendo éstas las que nos interesan desde la perspectiva de nuestro estudio, razón por la cual no me detendré en aquellos pueblos cuyas diferencias sean simplemente costumbristas, sino que exploraré los pueblos monstruosos de la fantasía histórica antigua. Es curioso apuntar aquí que, a pesar de que mencionaba a Homero y de que hablamos de mitos como ya decía Estrabón, la información proviene de fuentes históricas en su mayoría, por lo que me atrevo a suponer que fueron creídos estos relatos como parte de un mundo del que no

[999] STR., II. ii. 35. (Trad. de J. L. García Ramón).
[1000] MEL., I. 41.

se tenía una clara idea y, como sucede hoy día, las fronteras fueron también la posibilidad de lo imposible.

Las fuentes son variadas y parten del así llamado Padre de la Historia, Heródoto, hasta alcanzar al más serio Estrabón, pasando por las noticias que ofrecen los cartógrafos del tiempo de Alejandro Magno y de aquellos que, historiadores de escritorio, mezclaron las alusiones mitológicas ancestrales con los nuevos datos, aspecto que por otro lado no podemos soslayar para los viajeros antiguos que al recorrer aquellas tierras creyeron reconocer sus propios mitos. De nuevo me parece oportuno citar a las Amazonas. Cuando los españoles llegados a tierras americanas encontraron mujeres armadas entre los indígenas, no dudaron en concebir que eran descendientes de las ancestrales guerreras y construyeron todo un viaje fantástico desde el Termodonte hasta el, por ellas llamado, río Amazonas.[1001] Dato también a señalar como general es que no todos los pueblos fantásticos fueron agresivos o terribles, de hecho las más de las veces son reportados más como curiosidades que como seres peligrosos. Muchas veces estos pueblos limítrofes están más cerca de los dioses y por ello llevan una vida maravillosa que parece eco de la teoría decimonónica del "buen salvaje", porque no suelen presentar a estos pueblos semidivinos como enteramente civilizados. Feacios, Hiperbóreos o Etíopes, todos, imagen de tales pueblos, no dejan, por otro lado, de hallarse cerca de criaturas monstruosas peligrosas o, incluso, ser presentados, como en el caso de los Feacios, como parientes precisamente de esas criaturas terribles que son sus vecinos.

Comenzaremos el viaje por el norte de Grecia. Los escitas, pueblos nómadas y seminómadas de las llanuras del mar Negro y el Caspio, fueron quizá los bárbaros más salvajes de los que tuvieron noticias los griegos arcaicos. A diferencia de lo que ocurría con los egipcios o incluso los persas, no los respaldaba una gran tradición manifiesta en grandes ciudades y ejércitos, eran más bien bandas de agresivos guerreros a caballo que harían eco de las fantasías de los Centauros, por lo que no es extraño que los poetas supusieron que fueran tierras temi-

[1001] *Cf.* Carlos Alonso del Real, *Realidad y leyenda de las Amazonas*, p. 184.

bles aquellas que criaban tales hombres. Hesíodo, Esquilo y Heródoto decían que más allá de las tierras de los mejor conocidos escitas había pueblos de "Semiperros, Macrocéfalos y Pigmeos",[1002] pero también era tradición que allende el bóreas de los escitas, estaban los pacíficos y casi divinos Hiperbóreos.

Semiperros o hemicines (ἡμικύνες) parecen ser los mismos conocidos como "Cabeza de perro" o Cinocéfalos (Κυνοκέφαλοι). Esteban de Bizancio afirma que se encontraban después de las tierras de los mejor conocidos escitas masagetas y para ello cita al poeta del siglo III a. C. Simias:

> Conocí [*sc.* Apolo] una raza muy fuerte de varones semiperros, / a ellos, de lo alto de sus hombros flexibles, [*sc.* tienen] un cráneo de perro / fortificado con poderosísimas quijadas que lo han preservado, / cual de perros; un ladrido posee / y no en algo ellos, en verdad, desconocen la voz famosa de los mortales.[1003]

Pero Estrabón considera que no son las mismas criaturas[1004] quizá porque el historiador Ctesias los ubicaba en India, mas no debemos dejar de lado que para los helenos las tierras escitas se extendían hacia territorios del actual Irán y colindarían con los indios a los que refería el citado autor. Heródoto, por el contrario, sabía que los Cinocéfalos eran habitantes del África del norte, en las tierras libias del lago Tritón, una tierra plagada de criaturas formidables: serpientes gigantes, leones y elefantes descomunales, asnos con cuernos y por supuesto Cinocéfalos. ¿No son acaso todas estas criaturas posibles alusiones a realidades? Las grandes pitones africanas que después se conocieron mejor gracias a

[1002] *Cf.* HES., Fr., 153; A., Fr., 431 y HDT., IV. 191. *Cf.* también ST. BYZ., *s. v.* Μακροκεφάλοι,' Ημικύνες.

[1003] SIMM., Fr., 1 vv. 9-13:' Ημικύνων τ᾽ ἐνόησα γένος περιώσιον ἀνδρῶν, / τοῖς ὤμων καθύπερθεν ἐϋστρεφέων κύνεος κρὰς/ τέτροφε γαμφηλῇσι περικρατέ εσιν ἐρυμνός. / Τῶν μέν θ᾽ ὥστε κυνῶν ὑλακὴ πέλει, οὐδέ τι τοίγε/ ἄλλων ἀγνώσσουσι βροτῶν ὀνομάκλυτον αὐδήν. (La trad. es mía).

[1004] STR., II. ii. 35.

los helenísticos, el león o el elefante africanos de hecho de mayor envergadura que sus parientes asiáticos, en tanto que aquellos asnos con cuernos podrían ser malas visiones de los antílopes y, los cinocéfalos, simplemente babuinos que en hordas recorrían las planicies africanas en las tierras al oeste del Sáhara.[1005] Incluso las viejas alusiones de que vecinos de los Cinocéfalos eran los Pigmeos y los Macrocéfalos (Cabezas grandes), podrían ser avistamientos de tribus africanas igualmente.

No obstante, el hibridismo monstruoso de los Cinocéfalos o Semiperros, se complementaba con su conducta que Ctesias pormenoriza.[1006] A más de su cabeza canina, afirma Ctesias que tenían cola, copulaban en cuatro patas, mas siempre macho con hembra. Vivían en los montes y no labraban sus tierras, sino que se alimentaban de las fieras que cazaban, así como de las ovejas, cabras y asnos que criaban bajo el calor del sol al que utilizaban también para cocer sus alimentos; bebían leche y sabían preparar queso.[1007] Igualmente fueron recolectores, pues se alimentaban de frutos, especialmente de uno llamado Electro que producía un árbol específico, de color amarillo y muy dulce, que solían desecar al sol y guardarlo en grandes cestas degustándolo deshidratado. Para el autor clásico, que Ctesias se halla a caballo entre los siglos V y IV a. C., los Cinocéfalos comercian con los indios e intercambian este Electro y el pórfido que recogen del río que está en sus tierras, por armas y ropas. Refiere que mientras las mujeres de estos semiperros se bañaban cada mes durante su menstruación, los hombres no lo hacían nunca, sólo lavaban sus manos, ungiéndose tres veces al mes con aceite o con leche según el caso, luego de tallarse la piel. De entre ellos, los más ricos eran los que cultivaban el lino, aunque su número era reducido. Finalmente, los Cinocéfalos vivían entre 170 y 200 años, siendo por lo demás justos en su conducta. Quizá Plinio[1008] difería de tal opinión, porque, si bien no menciona a los Cinocéfalos escitas, sí

[1005] Sobre la identificación de los cinocéfalos (*cf.* Lewis, *op. cit., s. v.*)

[1006] CTES., *FHG*, 3c 688F 45.

[1007] Actividades que ya vimos tenía el salvaje Polifemo.

[1008] PLIN., *HN*, VII. 2.

trae a colación que, al norte de las tribus conocidas de éstos, se hallaban unas de conducta antropófaga.

Vecinos de los Cinocéfalos fueron los **Macrocéfalos** que, por su nombre, entendemos que su cráneo era mayor a la regularidad, si bien Herodiano dice que era el cerebro el que superaba sus dimensiones y se veía como si estuviera cebado.[1009] Esteban de Bizancio, recogiendo una tradición que se remontaba a Hesíodo, los considera muy cerca de los colcos; Palefato menciona que de hecho ocupaban las tierras al norte de Cólquide,[1010] y también los conoce como escitas Pomponio Mela.[1011] En el *Periplo* de Éscilax,[1012] la localización es más precisa al mencionar su cercanía al lago Psoron y la ciudad griega de Trapzunte. El escritor hipocrático del tratado *Sobre los aires, aguas y lugares* hace una acotación harto interesante a este pueblo fantástico y que se ha visto comprobada por la antropología de manera reciente, para aquella región del Cáucaso:[1013]

> Desde luego, no existe ningún otro pueblo que tenga unas cabezas parecidas. En efecto, al principio fue la costumbre la mayor responsable de la longitud de la cabeza, pero, ahora, también la naturaleza se une a la costumbre. Piensan que los que tienen la cabeza más grande son los más nobles. En cuanto a la costumbre, ocurre lo siguiente: tan pronto como nace el niño, modelan con las manos su tierna cabeza, cuando todavía está blando, y la obligan a crecer en longitud aplicándole vendajes e instrumentos adecuados, bajo cuyos efectos se rompe la forma redonda de la cabeza y aumenta, en cambio, la longitud. De este modo la costumbre consiguió, al principio, que la naturaleza fuera de tal tipo, pero, transcurriendo el tiempo, el rasgo entró

[1009] HDN., *De Prosodia Catholica*, III. i. 159.
[1010] ST. BYZ., *s. v.* **Μακροκεφλοι** y HARP., *s. v.*
[1011] MEL., I. 107.
[1012] SCYL., 85.
[1013] HIPÓCRATES, *Juramento...*, p. 163 nota 86.

> en la naturaleza, de tal suerte que la costumbre no impone ya su fuerza... Por tanto, si, por lo general, de padres calvos nacen hijos calvos, de padres de ojos azules hijos de ojos azules, de padres bizcos hijos bizcos... ¿qué impide que también de un macrocéfalo nazca un macrocéfalo? Pero, ahora, ya no se dan, igual que antes (las cabezas alargadas), pues la costumbre ya no tiene fuerza, a causa del trato con otros hombres.[1014]

Quizá aquí nos encontremos efectivamente con un pueblo real de costumbres estéticas diferentes que fue mitologizado y vuelto a encontrar en tiempos más racionales.

Siguiendo un camino hacia el norte de los pueblos escitas, más allá entonces de los macrocéfalos y los cinocéfalos, estaba el pueblo fabuloso de los Hiperbóreos y sus mascotas los grifos, así como los de sus enemigos los **Arimapsos**.[1015] Aquellas eran las tierras de Apolo, entendido sin duda como dios sol, como refería el poeta Aristeas de Proconeso[1016] que había sido inspirado por el dios para viajar a esas tierras.[1017] Este poeta épico pertenece al siglo VI a. C. y escribió un poema conocido como *Arimapseas* que parece una mezcla de datos reales de costumbres nórdicas e ideas míticas. Así, por ejemplo, refería seguramente el poema, cuyos dichos retoma Heródoto, que llegó hasta las tierras de los escitas isedones, los cuales tenían por costumbre la antropofagia ritual: al morir el padre, el hijo, junto con las víctimas ofrecidas al espíritu paterno, descuartizaba el cuerpo y lo mezclaba con las carnes de animales para ofrecerlo en un banquete, preservando el cráneo que era dorado. Hay cierto paralelo con costumbres tibetanas y de Jericó y ello es muestra de que el cráneo podía recibir un trato especial.[1018]

[1014] HP., *Aër.*, 14.
[1015] *Cf.* MEL., I. 13.
[1016] *Cf.* HDT., IV. 15.
[1017] *Cf.* HDT., IV. 13.
[1018] Refiere igualmente Heródoto que las mujeres gozaban de igualdad de derechos, es decir, de posibilidad de realizar actividades que otras culturas no admitían para ellas, lo cual está en consonancia con las aludidas saurómatas escitas del mismo autor, así

Es posible que la leyenda de los arimapsos y sus luchas contra los monstruosos grifos, proceda del folclor escita. Decía al respecto Aristeas: "Los isedos se ufanan de su larga cabellera. Y dicen que los hombres que colindan con ellos por arriba, hacia el norte, son numerosos y muy bravos guerreros, ricos en corceles, sobrados de corderos, sobrados de bueyes. Un solo ojo tiene cada uno en su graciosa frente, frondosos son sus cabellos, los más robustos de todos los hombres".[1019]

Heródoto[1020] sugiere que el nombre arimapso era precisamente escita, siendo *árima*, "uno" y *spu*, "ojo."[1021] No podía eludirse la relación con los cíclopes y Plinio al referirlos no se abstiene de mencionar que esa característica física iría en relación con el natural agresivo tanto de unos como de otros, no siendo extraño a la gente del norte como los celtas y sus sacrificios humanos.[1022] Es posible que la localización tan precisa que aporta el erudito romano proceda igualmente de Aristeas: "A continuación de aquellos [sc. los isedones] que están situados al norte, no lejos del sitio mismo donde se levanta el aquilón, y de la cueva que toma nombre de éste, en el lugar que llaman Ges Clitron [sc. cierre de la tierra], se cuenta que están los Arimapsos".[1023] Según la lectura que hace del poeta Pausanias, los Arimpasos son nuevamente una de esas razas enteramente masculinas[1024] y la razón de su lucha con los grifos era tan común como el oro que aquella tierra producía. Heródoto que nos cuenta la leyenda como llevo dicho, reflexiona oportunamente: "Así pues, los últimos confines, encerrando el demás territorio y apartándolo

como las tan conocidas Amazonas que se creían sus vecinas, habitando una región que Mela (I. 13) llama "Ginecomene".

[1019] ARISTEAS EPIC., *Fr.*, 3. (Trad. de Alberto Bernabé Pajares).

[1020] HDT., IV. 27.

[1021] Al parecer el término es iranio y significa "el que ama los caballos", dado el mito es posible que la historia migrara desde Bactria (SOLIN., XV. 22-23). *Cf.* SOLINO, *Colección...*, p. 310 nota 601.

[1022] PLIN., *HN*, VII. 2. (*Cf.* también GELL., IX. IV. 6).

[1023] PLIN., *HN*, VII. 2. (Trad. de Encarnacion del Barrio Sáenz). En otro pasaje (IV. 25) dice se hallan más allá del lago Meotis y del río Tanáis.

[1024] PAUS., I. XXIV. 6.

dentro, parece tener las cosas que nos parecen ser las más hermosas y esas mismas muy raras".[1025] Esquilo menciona cómo los Arimapsos se arman y marchan en sus veloces corceles hacia las riberas del río Plutón, donde se dará el enfrentamiento con los "perros de afilado pico" de Zeus;[1026] mas, a pesar de la mención del trágico, los grifos son criaturas ligadas regularmente a Apolo y sus Hiperbóreos.

La leyenda de los grifos fue referida por primera vez entre los griegos por Hesíodo,[1027] si bien su representación aparece en Egipto, Caldea, Asiria, Persia, el territorio Hitita y Creta, por lo que podría sospecharse un personaje propiamente mediterráneo.[1028] La descripción más escueta le pertenece a Pausanias y la más rica a Eliano, pero ambos aceptan que eran criaturas mixtas de águila y león; el primero dice que poseían cuerpo de león pero pico y alas de águila,[1029] el segundo pormenoriza la imagen:

> Cuadrúpedo como el león y con poderosísimas garras parecidas a las de éste. Dicen que es alado, que las plumas del dorso son negras y las de delante rojas, mientras que las alas verdaderas no son así, sino blancas. Ctesias refiere que el pescuezco está adornado con plumas de un azul oscuro, que su boca es parecida a la del águila y su cabeza como la que los artistas pintan o esculpen. Dicen que los ojos del grifo son como el fuego. Construyen su guarida en los montes, y aunque es imposible capturarlos cuando es adulto, se les puede coger de jóvenes.[1030]

Tal vez por ello algún autor mencione un carro tirado por grifos.[1031] La agresividad de estas criaturas mixtas era proverbial, grandes, fuertes,

[1025] Hdt., iii. 116. (Trad. de Arturo Ramírez).
[1026] A., *Pr.*, 803-806.
[1027] Hdt., iv. 32 y Schol. ad A., *Pr.*, 801a.
[1028] *Cf.* W. H. Roscher, ed., *op. cit.*, *s. v.* Gryphus
[1029] Paus., i. xxiv. 6 y Plin., *HN*, vii. 10.
[1030] Ael., *NA*, iv. 27. (Trad. de José María Díaz-Regañón).
[1031] Hld., x. xxvi. 2.

carnívoras,[1032] gritan todo el tiempo y es quizá por ello que se les denomina "perros";[1033] por tal ferocidad era que no cualquiera los enfrentaba: "realmente despedazan a quienes han visto, como si hubieran sido engendrados para castigar la temeridad de los ambiciosos".[1034] Como referí arriba, la localización de estas criaturas y sus enemigos los Arimapsos era la Escita nororiental, por lo que se ha supuesto que es una leyenda de aquella zona asiática;[1035] no obstante, si llegó de tal región es algo meramente sospechado, pues el poeta Esquilo ubica a unos y otros en las montañas a orillas del río Plutón que, según el escolio, estaba en Etiopía –región fantástica que no es sino la tierra más próxima a la salida del sol y a su ocaso, habiendo por tanto dos Etiopías como mencioné antes– y cuyo cauce arrastraba oro.[1036]

El oro de aquella corriente pertenecía, según Heródoto, a los Hiperbóreos; según Eliano y Solino, a los propios grifos.[1037] Asegura Eliano en su *Historia de los animales* que desentierran el metal y con él construyen sus nidos, si bien lo desestima el autor y considera que uera su agresividad producto del empeño por defender a sus crías; en tanto que Solino agrega al metal precioso gemas que igualmente gustan de robar los Arimapsos.[1038]

La primera versión que, asegura, el oro pertenece a los **Hiperbóreos**, reconoce en ellos a uno más de esos pueblos maravillosos que representaban una especie humana de grandes cualidades. Ya el muy citado Heródoto aseguraba que conforme se avanzaba hacia el norte de la tierra escita se llegaba a un territorio habitado por los más regios de

[1032] SCHOL. AD A. *Pr.*, 803b.

[1033] Así en *ibid.*, 793.

[1034] SOLIN., XV. 22. (Trad. de Francisco J. Fernández).

[1035] Así en *idem*.

[1036] SCHOL. AD A., *Pr.*, 801a.

[1037] *Cf.* HDT., IV. 13; AEL., *NA*, IV. 27; SOLIN., XV. 22.

[1038] Según el citado Eliano, los grifos eran criaturas indias y toda la información referida para los Arimapsos fue señalada para éstos otros. Al parecer hubo una mezcla con un mito autóctono sobre unas hormigas gigantes, mineras y recolectoras de oro, que custodiaban el metal y los indios lo robaban, según señala Heródoto (III. 102).

aquellos pueblos[1039] y en la frontera con Asia se encontraba el fabuloso pueblo hiperbóreo. Su nombre indicaba claramente que estaban más allá del bóreas, es decir, del mismísimo viento del norte, en la cueva donde nacía dicho viento y tal vez en ello seguían los griegos historias locales. Pomponio Mela[1040] es muy claro en su exposición: el invierno es continuo en aquella tierra nórdica, pero bastaba atravesar los montes Ripeos y justo debajo del polo de las estrellas, estaba el soñado territorio. Al llegar el equinoccio de verano, el sol emergía maravillosamente y los pobladores alababan la llegada de Apolo que permanecía con ellos por seis meses, hasta el equinoccio de otoño cuando se marchaba... seis meses de luz y seis de oscuridad, tal parece que las noticias del hoy conocido sol de medianoche alcanzaron los Balcanes.

Cuando la llegada de Apolo, la tierra fructificaba espontáneamente y traía alegría a los de por sí siempre sosegados hiperbóreos que vivían de manera harto equilibrada, sin guerras ni disputas, consagrados siempre a su dios al punto que enviaban año con año doncellas de su raza hasta la isla de Delos donde Apolo había nacido, para que ofrendaran por su pueblo las primicias de sus recolecciones.[1041] Los Hiperbóreos, no obstante, no eran una especie de civilización utópica, sino una imagen del "buen salvaje" como ya mencioné. Pues el mismo Mela asegura que habitaban en cuevas y bosques, eso sí disfrutando de una larguísima vida y cuando consideraban que su existencia había cumplido con sus aspiraciones, satisfechos se arrojaban desde lo alto de un acantilado revestidos de flores, señalando el historiador que era una excelente muerte ritual.

Plinio relaciona con los hiperbóreos a otra tribu escita, los **Arinfeos** que habitan igualmente en los bosques, cuyos miembros de ambos sexos rapan su cabello y se les considera sagrados y respetados hasta

[1039] HDT., IV. 20.

[1040] MEL., III. 36-37.

[1041] El mismo Mela asegura que dicha tradición perduró hasta que sus rituales fueron profanados. (*Cf.* también, HDT., IV. 32-35).

por los más salvajes de sus vecinos. Heródoto[1042] nos habla del pueblo de los **Ictiófagos**, literalmente "comedores de pescado" que poseen grandes cantidades de oro y ello hace de este metal el menos apreciado, a más de que pueden vivir sobre los 120 años, por lo que se asemejan igualmente con los ya citados hiperbóreos; mas, de éstos, aclara el historiador que poseen una dieta especial consistente en carne cocida y leche que les permite dicha longevidad, y el agua de un manantial maravilloso que vigoriza sus cuerpos envejecidos, bulle aquél con aroma a violetas y de tan leve densidad que nada flota en él, incluso la madera se hunde. Los sentidos míticos nos llevan a una característica más de los pueblos limítrofes: su posibilidad de longevidad y sus recetas de vida, fuentes de la eterna juventud que todo aventurero soñaba encontrar.

Los Hiperbóreos, Arinfeos e Ictiófagos entran en el número de pueblos conocidos como **Macrobios** o Longivitales, apurando un neologismo. El término es empleado como general normalmente, pero existe algún particular pueblo de los macrobios que habitaba ya la parte norte de África,[1043] y Crates de Pérgamo fue quizá el primero en hablar de unos macrobios en India que alcanzaban tranquilamente los cien años.[1044] El poema atribuido a Orfeo, *Las argonáuticas órficas*, dice al respecto que hacia las corrientes del Océano se halla el próspero pueblo de los Macrobios que vivían "doce millares de meses de cien años", hipérbole poética que pretende aludir a la larguísima existencia de que disfrutaban, pues al margen de toda calamidad, cuando llega su momento final, se duermen simplemente. Aquel pueblo no tiene necesidad de trabajar, pues comen unas plantillas dulces como miel y beben el rocío de la mañana; entre ellos hay un trato amistoso, pues disfrutan de una mente sensata y prudente que siempre se ocupa de buenas obras.[1045]

[1042] Hdt., III. 23.
[1043] Plin., *HN*, VI. 35.
[1044] *Ibid.*, VII. 2.
[1045] Orph., *A.*, 1105-1119.

Qué son pues estos pueblos sino supervivientes de la edad de oro, del tiempo en que la humanidad no había caído en deshonra frente a los dioses y disfrutaban de una placentera y larga existencia. Tal vez el pueblo más antiguo con esas características fue el de los **Etíopes**, que no debemos confundir, aunque luego así se supuso, con el pueblo africano. Eran los etíopes hermosos y bien proporcionados hombres y mujeres que habitaban en las inmediaciones del Océano cerca de la salida del sol, por lo que, como decía su nombre, tenían "el rostro quemado". Dos son las Etiopias, una al oriente y otra al occidente, si bien son la misma al concebir al orbe como un disco plano, entendiendo que los etíopes habitaban los linderos de la tierra y el otro mundo. Pomponio Mela asegura que tienen leyes que incluso su jefe respeta y preserva, disfrutan del oro en abundancia y llevan una dieta milagrosa que toman de una misteriosa "Mesa del sol" que siempre se halla repleta de comida, porque ellos ni cosechan ni recolectan. Dichas características las posee al menos los etíopes del oriente, puesto que el mismo autor asegura que los del occidente son de menor estatura que sus hermanos y ni tan bellos ni tan bien dotados.[1046]

Pueblos longivitales, como ya mencionaba, fueron también y particularmente señalados habitantes de India. Según refiere Plinio,[1047] había unos hombres de gran estatura que vivían 130 años y no envejecían, muriendo con la apariencia de tener mediana edad, o los **Panda** que lograban la friolera de doscientos años de vida, que nacían canos, pero se iba ennegreciendo su pelo conforme crecían. Panda estaba más allá de la Sogdania, en el territorio limítrofe de India con Persia y tenía un gobierno particular: los regía una mujer. Contaba la leyenda helena que la primera de ellas fue Pandia, hija de Heracles,[1048] siendo su único vástago de ese sexo,[1049] la mimó en demasía y decidió entregarle un reino. Utilizando como límite el río Pomano y hasta el

[1046] MEL., III. 85 y 95.

[1047] PLIN., *HN*, VII. 2.

[1048] *Cf.* ARR., *Ind.*, VIII.7-IX. 6; PLIN., *HN*, VI. 20 y POLYAEN., I. 3.

[1049] Las fuentes citadas parecen olvidar a Macaria (*cf.* P. Grimal, *op. cit., s. v.*)

mar, dividió a sus súbditos en 365 aldeas con la idea de que cada una le tributara un día al año, así todos estarían bien dispuestos como aliados por sólo entregar una vez al año sus frutos. Para salvaguardar su integridad, Heracles le entregó quinientos elefantes, cuatro mil caballos y trece mil infantes, pues el mar que le fue concedido era rico en perlas. La mención de un pueblo de gobierno femenino era otra de las cosas que los antiguos señalaban para los pueblos extraños: costumbres invertidas de las helenas, si bien aquí se destaca que, a diferencia de las Amazonas,[1050] las Pandas rigen en un pueblo considerado con las características positivas antes reseñadas.

Localizados también en India son los **Seres**, literalmente "el Pueblo de la seda", vecinos de los salvajes antropófagos del río Borístenes[1051] y de animales peligrosos, este apacible pueblo de buena conducta suele comerciar dejando sus bienes de trueque a la vista, para luego ocultarse y esperar pacientemente el intercambio.[1052] Hoy día concretan los estudiosos que bien podría tratarse de noticias mitificadas de los chinos.[1053]

Hay muchos pueblos fantásticos que son ubicados en territorios denominados como parte de Escitia o de India, incluso de regiones nórdicas, más allá de Germania y Escandinavia; repasemos sus características, para finalmente pasar revista a los pueblos maravillosos del norte africano.

Para Estrabón, no había historiadores más fantasiosos que Megástenes y Deímaco, ambos escritores de sendas obras sobre India y el oriente escitio. Según refiere este autor y corroboran otros, Megástenes hablaba de que aquellas regiones lejanas estaban habitadas por los ***Enotócetas*** o "los de las orejas de camas", los ***Ástomos*** o "sin boca", los ***Árrinos*** o "sin nariz", los ***Monoftálmos*** o "Un ojo", los ***Macroscelos*** o "zanquilargos"

[1050] *Cf.* MEL., I. 116.

[1051] *Cf.* al respecto, HDT., IV. 18 y 106.

[1052] MEL., III. 60.

[1053] *Cf.* Romer, *Pomponius Mela's Description...*, p. nota 37.

y los ***Opistodáctilos*** o "dedos doblados hacia atrás".[1054] Es una lástima que no conservemos el texto de Megástenes, pero algunos de éstos otros autores guardaron alguna nota; así , por ejemplo, Mela[1055] habla de los ***Panotii*** o "todo orejas" que bien podrían ser los Enotócetas y cuyas grandes orejas les sirven para envolver su cuerpo por completo; Plinio refiere a los Ástomos como habitantes de las fuentes del río indio Ganges, con un cuerpo cubierto de pelo y vistiendo solamente con hojas, como no tienen boca se alimentan por medio de la respiración oliendo raíces, flores y frutas que incluso llevan *ex profeso* cuando emprenden alguna caminata larga; por lo que para matarlos basta dejarlos aspirar malos olores.[1056] Finalmente, es quizá de los Opistodáctilos en quienes pensaba Plinio cuando habla de los habitantes de Abarimo con sus pies volteados detrás de las piernas y de una extraordinaria velocidad que vagan de un lado a otro en compañía de las fieras y que no pueden respirar bajo un cielo que no sea el suyo;[1057] y no puedo definir si son los mismos que señala el citado autor al referir que Megástenes cuenta de unos hombres con las plantas de los pies volteadas y cada uno de ellos con ocho dedos.[1058]

Aquellos Arimapsos de un solo ojo en la frente no son los únicos como podemos corroborar con los Monoftálmos de Megástenes, o con los **Monómatos** de los que habla Estrabón;[1059] pero había otros pueblos con dos pupilas en cada ojo como las **Bicias**, extrañas mujeres escitas que con esa particularidad podían enviar el terrible "mal de ojo"[1060] y había otros así en las costas del Ponto Euxino que, además en una de sus pupilas tenían un caballo grabado y no podían sumergirse en el agua ni cargados con ropas.[1061] En Albania había un pueblo cuyos ojos

[1054] STR., II. i. 9.
[1055] MEL., III. 56.
[1056] PLIN., *HN*, VII. 25.
[1057] *Ibid.*, 11. (*Cf.* también GELL., IX. 4 y AUG., *C.D.*, XVI. 8).
[1058] *Ibid.*, 22.
[1059] *Cf.* STR., VII. iii. 6.
[1060] PLIN., *HN*, VII. 17 = APOLLONID., *FHG*, IV. 310.
[1061] *Idem.*

tenían pupilas glaucas y podían ver en la oscuridad mejor que en el día,[1062] mas si se llegaba hasta el occidente estaban los pueblos Acéfalos que tenían por tanto los ojos en los hombros[1063] y que Estrabón registra como ***Esternóftalmos*** dando a lugar que se piense en que más bien tenían los ojos en el pecho.[1064]

Ctesias, según señala Plinio, decía que en India había una raza conocida como ***Monócolos*** o "Los de una pierna", cojos pero tan vigorosos que saltaban de aquí para allá con su único miembro.[1065] Extremidades de caballo tenían los ***Hippópodes*** o "pies de caballo" que, dice Mela, están más allá de las tierras germanas y escandinavas, habitando misteriosas islas.[1066] Según reportaba el historiador Damón,[1067] en Etiopía había unos hombres llamados ***Fármaces*** cuyo sudor provocaba la descomposición de todo aquello que tocaba. Calífanes[1068] hablaba de un pueblo de andróginos que copulaban entre sí alternativamente y gracias a un fragmento de Aristóteles,[1069] se comprueba que eran, cual el andrógino indio, mitad mujer y mitad hombre de manera vertical.

Luego de la tierra Escita, sin duda el norte de África y Libia en específico, fue la tierra de más figuras fabulosas, quizá porque los griegos eran herederos de la tradición local egipcia. Al marchar hacia el Occidente por los desiertos libios y sus deshabitadas tierras, se alcanzaba a una serie de pueblos fabulosos que nos son reseñados por Plinio y Pomponio Mela.

Los más lejanos entendemos son los **Atlantes** que como indica su nombre estarían junto a la montaña de tal nombre en el hoy Estrecho de Gibraltar, antes las Columnas de Heracles. Dicen las fuentes que éstos no utilizaban nombres propios ni solían visitarse entre sí, pero

[1062] *Ibid.*, 11.
[1063] *Ibid.*, 24.
[1064] STRB., VII. iii. 6.
[1065] PLIN., *HN*, VII. 24.
[1066] MEL., III. 56.
[1067] *Apud* PLIN., *HN*, VII. 17.
[1068] *Apud* PLIN., *HN*, VII. 15.
[1069] ARIST., *Fr.*, 606.

se reúnen cuando sale el sol y cuando se pone para espetarle maldiciones, pues su luz y calor resultan perniciosos para ellos y sus campos. Son vegetarianos, pues no comen nada de los animales y cuando se marchan a dormir suelen soñar con las cosas que poseen los demás mortales. Vienen luego los **Trogloditas** o "los que habitan las cuevas" que ellos mismos excavan y por las que se arrastran, tal vez para atrapar su único alimento: las serpientes. No conocen estos trogloditas el lenguaje, en vez de ello silban. Los **Garamantes** son pastores que no tienen conciencia del matrimonio y viven con sus mujeres sin reglas fijas y reconocen a sus hijos meramente por su parecido, su ganado inclina de manera especial su cuello para no caer por el peso de sus cuernos. Los **Augilas** son adoradores de los espíritus de los muertos que nuestras fuentes llaman obviamente Manes, al regresar de un entierro esperan las premoniciones que les envían los muertos. El día de su boda, la novia debe acostarse con todo aquel que le traiga un regalo, pero después de aquel libertinaje, el resto de su vida debe ser casta. Los **Ganfasantes** son ermitaños que siempre están desnudos, pero son pacíficos pues desconocen el empleo de las armas. Cierran aquellas regiones los **Blemias** que no tienen cabeza y cuya boca y ojos se hallan en el pecho, los **Egipanes** mitad hombre, mitad cabra y los **Sátiros**, criaturas en nada diferente de aquellos que señalan los mitos.[1070] En aquellas regiones, entre el Atlas y la boca Canópica del Nilo, es que Solino ubica a los ***Himantópodos*** o *Lorípedes* a la latina, aquellos cuyos pies son como tiras de cuero... su semejanza con las sierpes es evidente y más en una región tan famosa por sus ofidios.[1071]

Con seguridad los más particulares de los pueblos fantásticos del norte africano son los **Esciápodes** o "pies de sombra". Parece que ya eran conocidos por el poeta arcaico Alcmán que los denomina *Estegapódes*,[1072] y por Hecateo de Mileto que los concibe como parte de los

[1070] *Cf.* PLIN., *HN*, V. 8 y MEL., I. 43-48.

[1071] SOL., XXXI. 6.

[1072] ALCM., *Fr.*, 148 y STR., II. ii. 35.

pueblos de la Etiopía mítica.[1073] Era un pueblo libio, cercano a un lago, donde los nigromantes podían invocar las almas de los muertos.[1074] Tenían los pies extendidos con los cuales se hacían sombra cuando apremiaba el calor. Habitaban la parte occidental del Océano en el así conocido como "Círculo incendiado", eco de nuestro "cinturón de fuego". Los pasos de aquellos Esciápodes eran más grandes que su propio cuerpo y por lo mismo no tienen casas, pues si necesitan refugio simplemente se tumban y extienden sus enormes pies para que les hagan sombra.[1075]

Aquellas lejanas tierras fueron exploradas realmente por un general cartaginés de nombre Hanno, quien escribió un libro para narrar su periplo por la zona norte de África y sus islas. Al parecer Hanno llegó a una gran isla, quizá Sherbo en Sierra Leona, y allí encontró una misteriosa raza de mujeres peludas en todo el cuerpo que él llamó **Gorilas**. Pomponio Mela[1076] nos dice que el cartaginés asevera que las Gorilas no tienen machos y se reproducen partenogénicamente, su carácter es brutal y las cadenas apenas si pueden contenerlas. No obstante, Hanno[1077] sí habla de que había machos entre ellas, pero que no pudo cazarlos por lo veloces que resultaron. Para comprobar sus dichos, Hanno llevó tres pieles[1078] de aquellas mujeres a Cartago y las consagró en el templo de Tanit. Hoy se piensa que fueran chimpancés o incluso babuinos los animales confundidos por Hanno, pero fue T. J. Savage quien, en 1847, al divisar al antropoide africano, lo denominó con el nombre de aquellas salvajes de Hanno.[1079]

Todos estos pueblos de los límites, no obstante su aspecto en ocasiones monstruoso o su conducta salvaje, no dejan de ser peligros constantes de contaminación o incluso de invasión de los civilizados

[1073] ST. BYZ., *s. v.* **Σκιάποδες.**

[1074] AR., *Av.*, 1553.

[1075] *Cf.* CTES., *FHG*, 688F 45; PHILOSTR., *VA*, III. 47; PLIN., *HN*, VII. 23 y *Suid.*, *s. v.* **Σκιάποδες.**

[1076] MEL., III. 93.

[1077] HANNO, *Peripl.*, 17-18.

[1078] Plinio (VI. 2) dice que sólo trajo dos pieles.

[1079] *Cf.* F. E. Romer, *Pomponius Mela's Description of the World*, p. 127, n. 64.

griegos y romanos, por lo que las historias de estos viajes por sus tierras son imágenes no sólo de lo que rodeaba a los antiguos, sino símbolos también de lo que era el extranjero: un monstruo en potencia, por lo que conjurarlo era necesario, matar o esclavizar al extraño se volvió una necesidad.

Plinio ya identificaba las islas de las Gorilas con las Gorgades en los extremos de la tierra libia y ello obliga a relacionarla con las Gorgonas míticas, por lo que estos pueblos fantásticos y aquellos antiguos monstruos del mito no dejaban de relacionarse y cuando aquellas tierras ignotas se alcanzaban o se identificaban con algún sitio concreto, la ecuación de sus habitantes como salvajes monstruos en potencia, servía para aceptar e incluso promover su conquista o exterminio. Una leyenda parece hacerse eco de tal situación. Euristeo, rey de Micenas, escuchó de una lejanísima tierra rica en rebaños de gordas vacas y ordenó a su esclavizado primo Heracles ir en busca de ellas y traerlas de vuelta a la Hélade, éste, el décimo trabajo del forzudo héroe, fue uno de los más peligrosos como ya reconocía Píndaro,[1080] porque el custodio de aquellas reses era el Gerión "el más fuerte de todos los mortales".[1081]

Como cuenta Hesíodo en su *Teogonía*, la ascendencia de Gerión ya señalaba su estirpe terrible, pues es el último descendiente de la raza alterna de monstruos del mar. Medusa, amante de Poseidón, quedó preñada del dios y cuando fue decapitada por Perseo, parió a sus dos hijos, el volador Pegaso y el guerrero Crisaor, el de la espada áurea,[1082] tal vez por ello es que Estesícoro lo denominó "amado de Ares".[1083] Aquel ser híbrido de metal y hombre, como su hermano lo era de caballo y ave, se unió en deseo a una hija del río sin fin Océano llamada Calírroe ("la de hermosa corriente") y ella le dio a ese hijo irreprensible, Gerión.[1084]

[1080] Pi., *Fr.*, 70b y 81.

[1081] Hes., Th., 981: βροτῶν κάρτιστον ἁπάντων.

[1082] En la versión racionalizada de Diódoro Sículo (iv. xvii. 2) es un rico potentado, de ahí su nombre.

[1083] Stesich., *Fr.*, 10.

[1084] El nombre aparece de diversas formas: Gerioneo, Geriones, Gerión o Garivones (*cf.* W. H. Roscher, ed., *op. cit.*, s. Geryoneus). Sobre los padres del monstruo (*cf.* Hes., *Th.*,

La familia vivía en una isla rodeada por las aguas más allá del Océano, la cual se conocía como Eritrea, es decir, "La Roja", puesto que se hallaba en el Occidente, y cuando el sol baja para hundirse en las aguas del río sin fin y volver a su orto, enrojece con su luz aquella.[1085]

Era Gerión un ser híbrido como su padre, o mejor dicho, un ser múltiple. La iconografía del terrible Gerión es amplia, Hesíodo, la prístina fuente dice de él: τρικέφαλος, casi en español. Pero no hay que pensar en un monstruo de tres cabezas únicamente, sino que cada una tendría su cuerpo, como de hecho parece la versión más común que siguieron los demás poetas, mitógrafos e historiadores,[1086] la descripción más pormenorizada de la criatura nos la ofrece Apolodoro seguramente siguiendo al poeta siciliano Estesícoro: "Tenía tres varones connaturales en un cuerpo, hacia uno hasta el vientre, escindido en tres hacia las caderas y los muslos".[1087] De tal suerte, son tres hombres unidos por la cintura con seis brazos, seis piernas y tres cabezas, como mencionaba Hesíodo y por ello, como aseguraba el mismo poeta, era el mortal más poderoso puesto que en realidad era tres hombres en uno.

Ignoramos con quién y, quizá más intrigante, cómo, pero se mencionaba que Gerión tuvo una hija llamada Eritia que, por Ares, fue madre de Euritón,[1088] y por Hermes, lo fue de Nórace.[1089] Así, su nieto, fue un gigante al que el triple Gerión puso como custodio de sus rebaños de

287-289 y 979-983; Stesich., *Fr.*, 10; Hyg., *F.*, CLI. 2, y Apollod., II. v. 10).

[1085] Hes., *Th.*, 290 y 294.

[1086] *Ibid.*, *Th.*, 287-288; A., *A.*, 870; E., *HF*, 423; Lucr., V. 28; Verg., *Aen.*, VI. 289; Ov., *Met.*, IX. 184-185; Paus., V. xix. 1; Schol. ad Pl., *Ti.*, 24e y Schol. ad Lyc., 652. Sólo los mitógrafos vaticanos (I. lxvii. 2) mencionan que algunos hablaban de cincuenta cabezas.

[1087] Apollod., II. v. 10: τριῶν ἔχων ἀνδρῶν συμφυὲς σῶμα, συνηγμένον εἰς ἓν κατὰ τὴν γαστέρα, ἐσχισμένον δὲ εἰς τρεῖς ἀπὸ λαγόνων τε καὶ μηρῶν.

[1088] Schol. ad Hes., *Th.*, 293b y *Myth. Vat.*, I. lxvii. 5. El fragmento de Estesícoro (7) señala un nacimiento junto a las aguas del río Tarteso, pero mientras unos señalan sería el de Euritón, Estrabón que conserva la fuente dice que el nacido es Gerión. *Cf.* Str., III. ii. 11.

[1089] Paus., X. xvii. 5 y St. Byz., *s. v.* Ἐρύθεια.

rojas vacas, las cuales serían arreadas por el fabuloso perro Orto,[1090] can de dos cabezas, de quien dice Quinto de Esmirna: "el más devastador de todos, igual en su poderoso vigor al pernicioso Cerbero",[1091] pues al fin y al cabo, ambos eran cachorros de Tifón y Equidna.

Hasta aquí, todo el mito tiene un resabio a entorno sideral: la tierra roja más allá del Océano, las rojas vacas tan parecidas a las que pertenecen al Sol en su roja isla del Mediterráneo y que se menciona en la *Odisea*, son imágenes claras de la luz. El triple monstruo con un perro de nombre parlante son imágenes de lo nocturno, incluso su cercanía con el Hades, como apuntaremos en un momento, nos encamina a verlos como figuras de la noche que deben ser vencidas, pues son dueñas de la rojiza luz del alba, por lo que el héroe diurno, símbolo del invicto cielo y su claridad, deberá derrotarlos. No obstante, paralelamente, el mito primigenio de clara referencia fenoménica tomó tintes de mito de exterminio del monstruo amenazante.

A miles de leguas de distancia, en la dorada Micenas, Euristeo, instigado por la diosa Hera[1092] siempre enemiga del hijo espurio de su marido, Heracles, ordena al incómodo primo del héroe que, como parte de los trabajos a los que se ha sometido cual esclavo del pariente tirano, deberá ir a los confines del mundo por las famosas vacas del triple Gerión. La noticia de tales portentos sería obviamente comunicada por la diosa, pero Arriano no dejaba de especular sobre la posibilidad de que la fama de aquellas riquezas hubiera llegado hasta oídos del rey micénico, sobre todo porque en esos días antiguos las reses eran símbolo de la opulencia.[1093]

[1090] Ésta es la lectura más plausible, pues la ofrece Hesíodo y concuerda con todo el ámbito astral del mito que ya mencionaré en un momento. Pero otras fuentes preferían el de Ortro: Q. S., VI. 253; SCHOL. AD PL., *I.*, I. 13; SCHOL. AD PL., *Ti.*, 24e y SERV., *Ad Aen.*, VIII. 300.

[1091] Q. S., VI. 253-254. (Trad. de Mario Toledano Vargas).

[1092] Que fue una orden de Euristeo ya lo aseveraba Estesícoro, como sabemos por el resumen de Apolodoro (II. v. 10), que fue instigado por la diosa, lo refieren los mitólogos conocidos como vaticanos (*Myth. Vat.*, I. lxvii. 3).

[1093] ARR., *An.*, II. xvi. 6.

Era alcanzar a sitios desconocidos, que sólo el bisabuelo del héroe había visitado cuando mató a la terrible Medusa, abuela del que ahora debía ser burlado por Heracles.[1094] La razón era pues un simple ultraje, el deseo de apoderarse de las riquezas ajenas, bienes de aquellos que estaban más allá de cualquier mar,[1095] misma ambición que botó las naves de Cortés o Pizarro.

Heracles inció su gran viaje por tierra,[1096] recorriendo Europa completa eliminando en su camino cualquiera fiera o animal dañino que encontraba... viejo trauma porque desde recién nacido estos bichos lo habían perseguido, dice Diódoro de Sicilia.[1097] Pasó luego a Libia donde procedió de igual manera, permitiendo con ello que la tierra fuera segura y se pudieran cultivar viñedos y olivares, dice igualmente el siciliano, por lo que cabe identificar aquí un empeño por presentar al héroe como el máximo civilizador y con ello distraer sobre su verdadera intención: el latrocinio, máscara que todos los conquistadores suelen portar. Fue entonces que pasó a la isla de Tarteso y erigió las famosas columnas enfrentadas en los límites de Europa y Libia, lo que nos obliga a hacer un descanso en la narración y mencionar cómo se mezcló la fantasía con la realidad en este mito.

Hasta este momento, hemos visto un mito de claros orígenes primitivos con sus monstruos del fin del mundo y el héroe guerrero que luchará contra ellos, pero desde temprano los griegos comenzaron a especular sobre su religión y sus mitos. El mito de Gerión y su lucha con Heracles fue cantado con detalle por Estesícoro de Himera en Sicilia, quien debió retomarlo de un pasado no muy lejano y lo puso de moda, allá por el siglo VI a. C., como prueban los muchos vasos pintados de la época. Gerión parece fue una figura infernal y perteneciente al principio

[1094] Sobre la vecindad de éstas y la tierra de Gerión (*cf.* HES., *Th.*, 274-275 y 290-294).
[1095] *Cf.* IUST., XLIV. iv. 15.
[1096] Sólo Diódoro (IV. xvii. 3) menciona que primero alistó sus huestes en Creta y que allí la limpió de cualquier bestia salvaje que, desde entonces, no se encontró más en la isla mediterránea.
[1097] D. S., IV. xvii. 4-5. Obviamente hace alusión a las serpientes que envió Hera a la cuna del semidiós.

a dicho ámbito en el mito heracleano.[1098] Se especula que la leyenda pudiera provenir de las colonias sicilianas y que por ello comenzara a ubicarse en aquellas tierras, por otro lado, ya vinculadas con los mitos del pasado como vimos con cíclopes o sirenas; después de todo se hallaban hacia el Occidente, donde estaba la tierra de los muertos, de los dioses y de los bienaventurados. Sin embargo, fue Ferécides quien, al parecer, en aquel mismo siglo VI, designaría Gádira, la actual Cádiz, como el escenario para la *Gerionada*.[1099] A partir de entonces, la idea fue tomando fuerza y comenzó a señalarse que, como el mito hablaba de una isla, ésta debía ser la que estaba en las costas frente a Gádira, Tarteso. Todo debió surgir de los viajes y conquistas fenicias en la zona hispánica, incluso es posible que su dios Melkart, identificado con Heracles, fuera el protagonista inicial de una historia de lucha contra el dios infernal Gerión y que por ello se le consagrara un templo en aquella lejana región.[1100] Así, Gerión pasó a ser el rey de Hispania, por lo menos la formada por Cádiz y sus islas,[1101] y se encontró una justificación clara a la historia, porque el lugar era particularmente fértil en pastos y bueno para la cría de ganado, de hecho era una particularidad de la isla de Tarteso que producía una hierba seca que engordaba con rapidez a las reses y éstas producían una leche sin suero, sumamente grasosa y buena para la fabricación de queso.[1102]

Me parece que la verdad y la fantasía en este mito se tomaron tan de la mano que no es posible romper dicha unión y de hecho no es necesario, puesto que demuestra, siempre según mi punto de vista, que este mito fue empleado para justificar no sólo la ocupación colonial de aquellas tierras, sino su conquista y explotación. Sea fenicio o griego, el mito del dios solar que vence a la criatura de la noche, que

[1098] De hecho como dios del inframundo fue representado en la tumba del Orco en Corneto (así Francisco Rodríguez Adrados en *La lírica arcaica* [*poemas corales y monódicos 700-300 a. de C.*], p. 187).

[1099] *Cf.* STR., III. v. 4.

[1100] *Cf.* ARR., *An.*, II. XVI. 4.

[1101] IUST., XLIV. IV. 14.

[1102] *Cf.* STR., III. v. 4.

creo se halla en el fondo del mito, queda soslayado por el del guerrero civilizador, mata alimañas, que trae la fertilidad a la tierra a la que, en realidad, viene a arrebatarle sus bienes. Dicho esto, podemos proseguir con el mito y comenzar a emplear las localizaciones semihistóricas en él.

Dejamos a Heracles en la frontera libia con Europa y erigiendo un monumento para su gran hazaña. Esas columnas usualmente se identificaron con Calpe (hoy Gibraltar) y con la roca Abila (Ceuta) al norte y sur de los extremos respectivamente.[1103] Otros argüían que, en aquellos lejanos tiempos de Heracles, había un istmo que él cortó y creó el estrecho,[1104] o bien existía el mentado estrecho, pero fue ampliado por el héroe que así evitó que las alimañas libias cruzaran a Europa.[1105] Finalmente se hablaba de dos pilares en el santuario de Heracles en Gádira, sin duda un templo a Melkart, donde estaba inscrito el costo del templo.[1106] Con todo, el mito de las columnas era conocido por el arcaico poeta Píndaro.[1107]

El calor era agostante para el héroe y harto, quizá ya insolado, armó su arco y amenazó al propio Helios con sus envenenadas saetas. Las fuentes variaban en este punto, Apolodoro, quizá siguiendo a Estesícoro, mencionaba que le hizo gracia al titán el atrevimiento del héroe y decidió ayudarlo;[1108] pero Ferécides mencionaba que, disgustado, Helios amenazó a Heracles y lo hizo desistir de su intento, para luego auxiliarlo.[1109] La ayuda consistió en darle los medios para cruzar el río Océano y alcanzar la isla de Gerión: el sol le concedió su fabulosa vasija, un gran cuenco en que Helios viaja por la corriente del Océano cuando llega al final de su carrera, duerme arrastrado por las aguas hasta el oriente donde ya lo espera su tiro de caballos igualmente descansados,

[1103] Así en STR., III. v. 5; PLIN., *HN*, III. 4; MEL., I. 27, II. 95 y SCHOL. AD LYC., 649.

[1104] *Cf.* D. S., IV. xviii. 5; SEN., *Herc. Fur.*, 235 y ss, *Herc. Oet.*, 1240; PLIN., *HN*, III. 4 y MEL., I. 27.

[1105] D. S., IV. xviii. 5.

[1106] PLIN., *HN*, II. 24 y STRB., III. v. 5.

[1107] PI., *O.*, III. 43; *N.*, III. 21 e *I.*, IV. 11.

[1108] APOLLOD., II. v. 10.

[1109] *Apud* ATH., *Deipn.*, 470c-d.

al respecto ya cantaba el poeta Estesícoro: "Y cuando el hijo de Hiperión entró en la copa (δέπας) de oro a fin de que, atravesando el Océano, llegara a las profundidades de la noche oscura junto a su madre, su esposa legítima y sus hijos queridos".[1110]

Efectivamente el término empleado por el autor alude a una copa, en realidad una especie de caliz;[1111] pero el erudito Macrobio, basándose en la iconografía del héroe Heracles, sugería que fuera un σκύφος, especie de copa extendida parecida a una escudilla, señalando al propio tiempo que bien podría tratarse de un barco y señalando para ello usos lingüísticos del griego y el latín.[1112] Para el poeta Mimnermo,[1113] era un lecho (εὐνή) en el que, lógicamente, descansaba el dios hasta que llegaba al otro lado para reiniciar su diaria labor. Finalmente, la versión latina de los mitógrafos vaticanos[1114] nos habla de una *olla*, esto es, una vasija profunda y redonda,[1115] una "olla" como entenderíamos los herederos castellanos de los romanos y quizá así sería mejor identificarla dadas algunas imágenes conservadas de esta singular travesía.

Al parecer, Océano no deseaba que Heracles alcanzara las playas de Eritrea, temiendo sin duda por su nieto, por lo que agitó sus aguas y pretendía hundir la divina olla con todo y su ocupante. Mas he aquí que el héroe amenaza al dios con sus mortales saetas y, asustado, el inmenso río se apacigua y Heracles alcanza su objetivo.[1116] Llegó de noche y se ocultó en el monte Abas y esperaba, por lo que podemos elucubrar del verso hesíodico, robar los ganados que se hallaban ya reunidos "en los establos brumosos".[1117]

El primero en descubrirlo fue el celoso perro Orto y su doble ladrido debió alertar a Euritón, como ya mostraba una vieja placa de piedra que

[1110] STESICH., 8. (Trad. de Francisco Rodríguez Adrados).
[1111] *Cf.* H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit.*, *s. v.*
[1112] MACR., *Sat.*, V. xxi. 16-19.
[1113] MIMN., *Fr.*, 12.
[1114] *Myth. Vat.*, I. lxvii. 4.
[1115] *Cf.* Ch. Lewis y Ch. Short, *op. cit.*, *s. v.*
[1116] Para el episodio, *cf.* ATH., *Deipn.*, 470c-d.
[1117] HES., *Th.*, 294.

tenía esculpido en relieve el evento y fue hallada en Chipre.[1118] Parece que bastó una flecha para derrotar al guardián canino. Euritón debió enfrentarlo, pero no conservamos mención concreta de la lucha. La estela referida nos lo muestra con un gran árbol en una mano a manera de arma y una roca empuñada en la otra, Quinto de Esmirna nos dice simplemente que el boyero yacía manchado de abundante sangre a los pies del héroe.[1119]

Junto a la majada de Gerión, también se apacentaban las negras vacas del dios del inframundo, Hades, y su boyero Menetes al ver la masacre o tan sólo al reconocer al héroe partió a avisar a Gerión de lo ocurrido. Por lo que puede reconstruirse del poema perdido de Estesícoro, parece que éste intenta disuadir al triple señor de que no se enfrente al hijo de Zeus,[1120] a los ruegos se unió la madre y Calírroe le advierte de que Atena apoya al héroe, se echa a sus pies y ruega no parta a la nefasta lucha,[1121] pero la respuesta, en parte legible, parece señalar que Estesícoro veía en Gerión a un verdadero héroe con altura de miras, con honor, porque es precisamente lo que invoca:

> [...] No intentes, amenazando con la muerte, dar terror a mi valiente corazón ni... pues por mi nacimiento soy inmortal y sin vejez, hasta el punto de ser partícipe de la vida en el Olimpo, es preferible... reproches... vuestro... pero si, oh querido [*sc.* Menetes], es preciso que yo alcance la odiosa vejez y que viva entre los seres de un día lejos de los dioses felices, mucho más bello es para mí sufrir lo que es mi destino y (sería) un ultraje... y para toda mi familia en adelante que... el hijo de Crisaor. No sea esto querido por los dioses felices...[1122]

[1118] *Cf.* W. H. Roscher, ed., *op. cit., s. v.* Orthus.
[1119] Q. S., VI. 256.
[1120] STESICH., 10.
[1121] *Ibid.,* 12-13.
[1122] *Ibid.,* 11. (Trad. de Francisco Rodríguez Adrados).

Lo fragmentario de la cita no auxilia mucho, pero se rescata cierta necesidad heroica de enfrentar el robo de su patrimonio que no es otra cosa que su honor, invoca su dinastía y el desdoro que sería dejar que Heracles lo humillara. Al escucharlo, olvidamos que es un monstruo de tres cuerpos, sólo hay una voz quizá dicha al mismo tiempo por tres bocas dignas. Llama la atención que parece, como el Aquiles de la *Ilíada*, escoger una vida corta pero digna y no una larga llena de ignominia, porque siendo llamado a compartir el Olimpo por su ascendencia, arriesgará su inmortalidad al enfrentar al ladrón de su valor como hijo de dioses. Gerión no es como Polifemo, un blasfemo, por el contrario, es la *timé* divina quien lo impulsa a jugarse la vida.

De tal suerte, me parece que el poema de Estesícoro, era tan épico como el que más y lo que sucedía era el enfrentamiento de dos héroes y no la lucha de un monstruo contra un guerrero. Los dioses intervienen como en Homero, Atena recuerda a Poseidón que ha ofrecido no intervenir a favor de su nieto,[1123] si bien ella misma aparece en una vasija de la época acompañando a su protegido que enfrenta a un Gerión de tres cuerpos unido a un solo par de piernas y grandes alas que surgen de sus brazos.[1124]

Gerión dio alcance a Heracles que ya huía con las vacas carmesíes (φοινίξ)[1125] en el río Antemunte y trabó combate con él. Según se rescata por los fragmentos, Estesícoro consideró que Heracles recurrió a una treta para poder vencer al portentoso Gerión: le derriba el casco, quizá uno de cuatro cimeras como menciona Aristófanes,[1126] de una pedrada y con una de las cabezas descubierta, le asestó con una de las envenenadas flechas de su aljaba, entrando la muerte en uno de sus cuerpos y desplomándose; como alguna vasija presenta, los otros dos

[1123] Stesich., 14.
[1124] *Cf.* Roscher, *op. cit., s. v.* Gergoneus.
[1125] Apollod., II. v. 10.
[1126] Ar., *Ach.*, 1082.

cuerpos permanecen peleando y es entonces que recurre a la maza para machacarlos:[1127]

> De la muerte odiosa (el término) ... en torno a su cabeza llevando, manchado de sangre y de bilis, agonías de la hidra matadora de hombres, de moteado cuello; en silencio y furtivamente se lanzó contra su frente y desgarró su carne y sus huesos por decisión del destino. Y penetró la flecha hasta lo más alto de la cabeza y manchó con sangre púrpurea su coraza y sus miembros humanos; e hizo inclinarse, doblado, su cuello Gerión, como... la adormidera, humillando su cuerpo suave, perdiendo sus hojas.[1128]

Pronto se hizo popular, como ya lo hemos comprobado en otros mitos, que Heracles sólo había necesitado de una de sus flechas para rápido acabar con su monstruoso adversario.[1129] Quinto puso en palabras la escena que muchas vasijas helenas solían representar: Gerión muerto junto a sus bueyes, con sus cabezas desparramadas en el polvo abatidas a mazazos, Orto derribado junto a él patas para arriba y Eúrito un poco más lejos bañado en sangre. Digno espectáculo de un héroe mata-monstruos, mejor para el ego clásico que la dolorosa descripción del buen Estesícoro que cité arriba.

Embarcaría en la olla divina nuevamente, pero con todas las reses y sus toros como premio. Al llegar a Tarteso devolvió la copa al Sol y marchó por tierra. Tras pasar Abdera en Hispania,[1130] llegó a Liguria, allí los hijos de Poseidón, Yalebión y Dercino, intentaron robarle sus vacas y por ello los mató. Cruzó la región Tirrena y se le escapó uno de los toros que saltó al mar y cruzó hacia Sicilia, por ello se llamó Italia a la

[1127] STESICH., 15, 16. Sobre el empleo de la maza, *cf.* Q. S., VI. 250-256.
[1128] STESICH., 16.
[1129] *Cf.* HYG., *F.*, XXX. 11 y APOLLOD., II. v. 10.
[1130] *Cf.* STR., III. iv. 3.

península, pues *italo* era el nombre tirreno, *i. e.* etrusco, para toro.[1131] El animal llegó a Sicilia donde el rey Erix lo tomó como propio, Heracles dejó su vacada en custodia con Hefesto en sus fraguas del Etna y fue por lo suyo. Erix, él también un gigantesco hombre de fuerza y soberbia iguales al héroe, lo retó a combatir. Tres veces lo venció Heracles y terminó matándolo. Volvió con el toro y cruzó el mar Jónico hacia Tracia, allí, Hera envió un tábano para que dispersara a los animales. Con los pocos que pudo recuperar, pues el resto quedó prófugo y se volvió salvaje, cruzó Heracles el río Estrimón al que culpó por no haber podido atrapar más reses y decidió castigarlo llenando su corriente de piedras para hacerlo innavegable desde ese momento. Ya en Grecia, marchó a Micenas y entregó su premio a Euristeo que se apresuró a sacrificar a las vacas a su diosa, Hera.[1132]

Una alusión de Horacio tal vez apunte a que algunos pensaban que Gerión estaba pagando "su culpa" en el inframundo, pues se dice que sus tres veces amplios cuerpos yacían junto a Ticio.[1133] ¿Pero, acaso podemos imaginar a Gerión, aún con sus tres cuerpos, como un monstruo? Cual todos los pueblos fantásticos que vimos antes, también esta criatura me parece más el reflejo de las malinformaciones de los antiguos sobre otras naciones, pero que se les reconoce igualmente la posibilidad de un honor propio también. Mas, con los ánimos de conquista y de necesidad de expoliar las riquezas de esos pueblos raros, se les vuelve monstruos, para no sentir culpa al sojuzgarlos. Cuando los europeos decidieron que los indios americanos no tenían alma, fue fácil arrancarles sus tierras, cuando decidieron que los negros eran inferiores, se les pudo esclavizar y vender, cuando decidieron que los aborígenes australianos eran monstruosos, los cazaron como animales. ¿Quién es entonces el verdadero monstruo?

[1131] Al parecer ya los antiguos romanos aludían a ello, al derivarlo de *vitulus*, becerro. *Cf.* VARR., *R. R.*, II. i. 9; D. H., I. xxxv. 2 y GELL., XI. l. 2.

[1132] APOLLOD., II. v. 10.

[1133] HOR., *Od.*, II. 14, v. 5-7.

A manera de conclusión

El monstruo es la creatura contra la que no podemos estar impávidos, nos compele a interpretarlo, a discernirlo, por lo que dos son los caminos que pueden y deben tomarse al respecto, uno corresponde a la auscultación de lo monstruoso como la descripción de elementos fundamentales del ambiente humano tanto social como moral, esto es, tanto de lo externo como de lo interno; por otra parte, los signos monstruosos pueden corresponder a realidades que pueden expresarse por medios racionales científicos que no psicológicos solamente y que, en muchas ocasiones, pueden llevar a descubrir la existencia de lo mágico y lo sobrenatural. El monstruo es un súper-signo, lleno de sentidos que nos hablan de nuestra capacidad de asombro ante lo que nos rodea y de cómo dicho asombro es interiorizado y transformado en emblema de nuestros propios temores.

Como el monstruo es algo contra natura, es lo horrendo, lo temible o lo deforme, pero siempre pleno de significado. En griego el término para designarlo fue θήρ y parece provenir de una antigua raíz indoeuropea que señala el sentido prístino que tendrá en aquellas tierras balcánicas: bestia salvaje,[1134] para los helenos, el monstruo siempre es algo terrible que debe ser sometido o destruido, se le doma o se le asesina, porque amenaza el orden y la armonía, ya la universal, ya la social. Así, el monstruo es temor que revela algo de lo divino y lo mágico que rodea al ser humano y que trata de ser explicado; el medio usual es el raciocinio, pero éste implica comúnmente la negación precisamente de lo divino o lo mágico, sin dioses y por tanto sin monstruos, el hombre puede sentirse seguro de todo... aunque no lo sea.

El monstruo toma formas que proceden de la realidad, que no hay criatura por más fantástica que sea que no provenga de una realidad, las más de las veces conglomerada, como el grifo que algo tiene de águila y algo de león; como la quimera que combina a la cabra, al león y a la serpiente; en otras, simplemente exacerbada, como aquel terrible jabalí que asoló Calidón, pero que no dejaba de ser un cerdo salvaje, si

[1134] H. G. Liddell, y R. Scott, *op. cit., s. v.* θήρ.

bien gigantesco y bravo, monstruoso, en una palabra. Como parte de la realidad, el ser humano también es capaz de volverse monstruoso y, si bien el principio de la fiereza innata es lo que aflora en el monstruo humanoide, se impone igualmente cierto raciocinio y de allí el temor mayor que esa criatura despierta.

Es así, por tanto, que el monstruo se halla íntimamente ligado al héroe, entendido éste como el epítome de lo humano y como opuesto al monstruo, ser bestial exacerbado. El héroe es entonces el cazador encumbrado a un ámbito casi imposible: el entorno mágico-divino donde él es "el uno" que se enfrenta y derrota "al otro", y el héroe cazador se diversifica cuanto se modifica el adversario y, como vimos en la parte final del estudio, los pueblos extraños se convierten en monstruos para justificar su otredad y a la vez su destrucción... el monstruo puede ser ahora el enemigo y el héroe se vuelve guerrero.

De tal suerte, podemos concluir que si existe el monstruo es en razón del héroe. No es cuestión de negar las posibles actividades cinegéticas del varón, pero sí hacer notar que cuando es presentado como tal, nunca lo vemos cargando pequeñas presas como sí ocurre entre los pueblos modernos de cazadores, sino aniquilando grandes criaturas que representan un peligro mayor, un reto a su hombría, aunque ello se enmarque fuera de toda lógica: ¿acaso un grupo humano iba a arriesgar a sus machos continuamente en la cacería, cuando la idea es la supervivencia del grupo tanto como la del individuo? La imaginación debió llenar muchos espacios en blanco en las historias cazadoras que poco a poco fueron creando al monstruo, la criatura del exterior, nebuloso y sombrío, que algo tiene de fiera, pero que la supera porque también es en algo divino. Si la muerte de una bestia peligrosa es un reto a la hombría, la de un ser mágico-divino lo será del héroe.

Pero es precisamente aquella hombría exaltada por la que el monstruo se ha identificado con "el otro" más próximo al varón heroizado, la mujer. Normalmente la figura femenina opuesta al héroe en mitos y cuentos es la bruja, porque ésta encierra un doble peligro, a saber, su poder mágico y su belleza, puesto que la anciana desdentada y

grotesca es producto de la Roma Imperial y lo será luego del folclor europeo medieval.

La bruja mitológica es una mujer joven y atractiva que hechiza con su belleza al joven héroe y lo puede llevar a la perdición, es una "encantadora" en el más puro sentido de la palabra y es una idea que hasta hoy se asocia con las mujeres atractivas que pueden ser "la perdición de los hombres". Todo comenzó con la diosa Ishtar del mito de Gilgamesh, ella misma una hechicera. Ishtar se ha prendado de Gilgamesh y le pide (casi entenderíamos, le ordena) que tengan relaciones sexuales, a lo que él se niega argumentando el destino fatídico de sus amantes y su calidad de "mujer pública". Ishtar habrá de vengarse enviando un toro celeste al que el héroe vence junto a su compañero y *alter ego*, Enkidu, si bien a costa de la vida de este último. Ishtar, de tal suerte, cumple el papel de la hechicera seductora que es no sólo un obstáculo más en la carrera heroica del hombre, sino un peligro mortal por su poder sexual que resulta a todas luces "mágico", fuerza intangible que arrastra al varón con la hembra dispuesta.

Circe y la ninfa Calipso representan este mismo peligro en la *Odisea* para el héroe que sólo desea regresar a casa con su esposa, encarnando aquí el doble papel de la seductora tentación para el aventurero-navegante, y la mítica concubina que sólo es momentánea distracción del varón leal que regresará a los brazos de su mujer legítima que, por otro lado, sí permanece fiel en cuerpo y espíritu, como debe serlo una consorte legar. Medea encarna más propiamente a la encantadora temible, como lo prueba su mito, pero debemos igualmente citar que no representa claramente el papel de seductora, pues es realmente la seducida por el *sui generis* héroe Jasón.

La relación entre la sexualidad precedente y el acto mágico son maneras de presentar a la bruja en su doble dimensión ya enunciada. ¿Pero cómo pudo una hermosa mujer ligarse con un monstruo? Regresemos a Ishtar para comprenderlo. Ishtar es una diosa que a más de patrocinar la fertilidad, la sexualidad y la vida en general, lo hace también con la guerra, por lo que suele presentarse montada sobre un león o una pantera; pero el aspecto fiero no concluye aquí, en un relieve conocido como "Relieve de

Burney", la diosa aparece como una hermosa mujer desnuda, ostentando los símbolos sagrados de la vara y la cuerda de medir; se halla rodeada de búhos y leones, animales rapaces, símbolos del día y la noche, pero lo más notable es que la diosa porta alas y tiene garras en vez de pies. ¿Qué es Ishtar aquí si no un monstruo atractivo?

Sin duda es una ogresa la anciana terrorífica que vivía en medio del bosque en una casa de jengibre y que atrajo a Hansel y Gretel para devorarlos, el elemento de antropofagia así la delata... pero es común que la llamen "bruja", aunque nada en su vida u obras la denote como tal. Es una ogresa la monstruosa mujer de Silesia conocida como Fänsmutter con su mirada flamígera, y lo debería ser también nuestra Llorona, con su afición por los niños...[1135] pero no son así conocidas. Georges MacDonald en su obra *Phantastes* que recoge muchos de los cuentos folclóricos de Europa, no se detiene y llama así a la mujer siniestra de punteagudos dientes que sentada tranquilamente leyendo, apenas levanta la mirada de su libro para advertir al héroe que no mire dentro de la alacena...[1136] He aquí, a mi parecer, el elemento que caracteriza a la ogresa más allá de los conocidos aspectos de la antropofagia y el cuerpo desmesurado o híbrido, ellas son también figuras de lo sexual, porque en aquella advertencia hay más tentación que aviso.

La monstruo, por su parte, no niega su deseo ni lo esconde en alusinaciones, elementos que obviamente pertenecen más a la bruja seductora; la monstruo se lanza sobre su joven héroe con ansias devoradoras, metafórica y literalmente; por eso es que es más terrorífica que la bruja, ella es rival a temer mucho más que el monstruo macho, porque éste se muestra terrible desde el principio y su única intención es matar y devorar; esta otra, en cambio, llevará a cabo una doble acción: violará y después aniquilará, ella es la "devoradora" por antonomasia.

No creo que pueda negarse un elemento de misoginia en todo ello, porque, como vengo afirmando, el monstruo tiene su razón de existir

[1135] Las Cihuateteos del mito mexica del que deriva la Llorona, son consideradas por Máximo Izzi (*op. cit., s. v.* Íncubo), como súcubos, que son propiamente monstruos.
[1136] K. Briggs, *op. cit., s. v.* Ogro.

en el héroe y éste es un varón máximo que desea por todos los medios ser el único paradigma positivo. En los mitos, el hombre ha dejado escapar sus temores más profundos que no parecen ser otros que su angustiosa expectativa de confrontarse y reconocerse como él mismo imperfecto, pues él o la monstruo revela sus inseguridades.

BIBLIOGRAFÍA

TEXTOS Y TRADUCCIONES[1]

ACHILLES TATIUS, *Leucippe and Clitophon*. Ed. de E. Vilborg. Stockholm, Almqvist-Wiksell, 1955.

AELIANUS, *"De natura animalium"*, en *Claudii Aeliani de natura animalium libri XVII, varia historia, epistolae, fragmenta*, vol. 1. Ed. de R. Hercher, reimp. Graz: Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1971. Leipzig, Teubner, 1864, pp. 3-436.

AELIANUS, "Varia historia", en *Claudii Aeliani de natura animalium libri XVII, varia historia, epistolae, fragmenta*, vol. 2. Ed. de R. Hercher, reimp. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1971. Leipzig, Teubner, 1866, pp. 3-172.

AENEAS TACITUS, *Poliorcetique*. Ed. de A. Dain y A.-M. Bon. París, Les Belles Lettres, 1967, pp. 1-91.

AESCHINES, *Discours*, vol. 1. Reimp. 1962. Ed. de V. Martin and G. de Bude. París, Les Belles Lettres, 1927, pp.110-169,

AESCHYLUS, *Tragoediae*. 2ª ed., reimp. 1960. Ed. de G. Murray. Oxford, Clarendon Press, 1955, pp. 1-367.

AESCHYLUS, *Die Fragmente der Tragodien des Aischylos*. Ed. de H. J. Mette. Berlín, Akademie-Verlag, 1959, pp. 1-255.

[1] La mayoría de las ediciones se obtuvieron de la versión en CD del *Thesaurus Lingua Graeca* y el *Thesaurus Lingua Latina*, por lo que pueden sus fichas bibliográficas presentar la ausencia de algunos datos por carecer de los mismos su "canon".

AESOPUS, *Corpus fabularum Aesopicarum*. 2ª ed. Ed. de A. Hausrath y H. Hunger. Leipzig, Teubner, 1970, 2 vols.
AETIUS, *"Iatricorum liber I"*, en *Aêtii Amideni libri medicinales I-IV. Corpus medicorum Graecorum*, vol. 8.1. Ed. de A. Olivieri, Leipzig, Teubner, 1935, pp. 17-146.
ALCMAN, *Poetae melici Graeci*. 1ª ed. corr., reimp. 1967. Ed. de D. L. Page. Oxford, Clarendon Press, 1962.
ALEXIS, *"Fragmenta"*, en *Comicorum Atticorum fragmenta*, vol. 2. Ed. de T. Kock, Leipzig, Teubner, 1884.
AMMIANUS MARCELINUS, *Ammiani Marcellini Rerum Gestarum libri qui supersunt*. Ed. de C. U. Clark. Berlín, 1963.
Anthologia lyrica Graeca. Ed. de E. Diehl. Leipzig, Teubner, 1949.
ANTIPHON, *Discours*. Reimp. 1965. Ed. de L. Gernet. París, Les Belles Lettres, 1923, pp. 164-167.
ANTONINUS LIBERALIS, *Metamorphoseon synagoge*. Ed. de I. Cazzaniga. Milán, Istituto Editoriale Cisalpino, 1962.
APOLLODORUS, *Bibliotheca*. Ed. de R. Wagner. Leipzig, Teubner, 1894.
APOLLONIUS, *Apollonii Sophistae lexicon Homericum*. Reimp. Hildesheim, Olms, 1967. Ed. de I. Bekker. Berlín, Reimer, 1833.
APOLLONIUS, RHODIUS, *Argonautica*. 1a. ed. corr., reimp. 1970. Ed. de H. Fraenkel. Oxford, Clarendon Press, 1961.
"Appendix proverbiorum". Reimp. Hildesheim, Olms, 1965. Ed. de E. L. von Leutsch and F. G. Schneidewin, en *Corpus paroemiographorum Graecorum*, vol. 1. Gôttingen, Vandenhoeck y Ruprecht, 1839, pp. 379-467.
APPIANUS, *Mithridatica*. 1ª ed. corr., reimp. 1962. Ed. de P. Viereck, A. G. Roos and E. Gabba., en *Appiani historia Romana*, vol. 1. Leipzig, Teubner, 1939, pp. 418-531.
APULEIUS, *Les Métamorphoses*, vols. 1-3. Ed. de D. S. Robertson y P. Vallette. 1940-1946.
ARATO, *Phaenomena*. Ed. de J. Martin. Florence, La Nuova Italia Editrice, 1956.
ARCHILOCHUS en *Iambi et elegi Graeci*, vol. 1. Ed. de M. L. West. Oxford, Clarendon Press, 1971.

ARISTEAS [EPICUS] en *Poetarum epicorum Graecorum testimonia et fragmenta*. Ed. de A. Bernabé. Leipzig, Teubner, 1987, pp. 151-153.
ARISTIDES, *Opera*. Reimp. Hildesheim: Olms, 1964. Ed. de Dindorf. Leipzig, Reimer, 1829, 2 vols.
ARISTOPHANES, *Archanenses*. 1ª ed. corr., reimp. 1967. Ed. de V. Coulon y M. van Daele. París, Les Belles Lettres, 1923, pp. 12-66.
ARISTOPHANES, *Equites*. 1ª ed. corr., reimp. 1967. V. Ed. de Coulon y M. van Daele. París, Les Belles Lettres, 1923, pp. 80-141.
ARISTOPHANES, *Ecclesiazusae*. Ed. de R. G. Usher. Oxford, Clarendon Press, 1973, pp. 5-69.
ARISTOPHANES, *Lysistrata*. 1ª ed. corr., reimp. 1967. Ed. de V. Coulon y M. van Daele. París, Les Belles Lettres, 1928, pp. 119-177.
ARISTOPHANES, *Nubes*. Reimp. 1970. Ed. de K. J. Dover. Oxford, Clarendon Press, 1968, pp. 7-88.
ARISTOPHANES, *Pax*, vol. 2. 1ª ed. corr., reimp. 1969. Ed. de V. Coulon y M. van Daele. París, Les Belles Lettres, 1924, pp. 99-156.
ARISTOPHANES, *Ranae*. 1ª ed. corr., reimp. 1967. Ed. de V. Coulon y M. van Daele. París, Les Belles Lettres, 1928, pp. 85-157.
ARISTOPHANES, *Thesmophoriazusae*. 1a. ed. corr., reimp. 1967. Ed. de V. Coulon y M. van Daele. París, Les Belles Lettres, 1928, pp. 17-71.
ARISTOPHANES, *Vespae*. Ed. de D.M. MacDowell. Oxford, Clarendon Press, 1971, pp. 48-122.
ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*. Reimp. 1962. Ed. de I. Bywater. Oxford, Clarendon Press, 1894, pp. 1-224.
ARISTOTELES, *Fragmenta varia*. Reimp. Stuttgart: 1967. Ed. de V. Rose. Leipzig, Teubner, 1886.
ARISTOTELES, *De Generatione Animalium*. Reimp. 1972. H. J. Ed. de Drossaart Lulofs. Oxford, Clarendon Press, 1965, pp. 1-204.
ARISTOTELES, *Historia Animalium*, vol. 1-3. Ed. de P. Louis. París, Les Belles Lettres, 3 vols.
ARRIANUS, *Historia Indica*, en *Flavii Arriani quae exstant omnia*, vol. 2. 1ª ed. corr. Ed. de A. G. Roos y G. Wirth. Leipzig, Teubner, 1968, pp. 1-73.
ARTEMIDORUS, *Artemidori Daldiani onirocriticon libri v*. Ed. de R. A. Pack. Leipzig, Teubner, 1963.

ASCLEPIADES TRAGILENSIS, en *Fragmenta Historicorum Graecorum*, vol. 3. Ed. de K. Müller. París, Didot, 1841-1870, pp. 301-306.

ASPASIA, *Testimonios y fragmentos*. Ed. de José Solana. Barcelona, Anthropos, 1994.

ASTERIUS, *"Homiliae 1-14"*. Ed. de C. Datema, en *Asterius of Amasea. Homilies i-xiv*. Leiden, Brill, 1970.

ATHENAEUS, *Deipnosophistae*. Vol. 1-3. Reimp. Stuttgart: 1-2:1965; 3:1966. Ed. de G. Kaibel. Leipzig, Teubner, 1-2:1887; 3:1890, 3 vols., 1: 491; 2: 498; 3: 560.

ATHENAGORAS, *Legatio sive Supplicatio pro Christianis*. Ed. de W.R. Schoedel. Oxford, Clarendon Press, 1972, pp. 2-86.

AUGUSTINUS, *Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei libri XXII*. Ed. de B. Dombart, Leipzig, 1905.

AULUS GELLIUS, *Noches Áticas*, vols. 2-3. Introd., trad., notas e índice onomástico de Amparo Gaos Schmidt. México, UNAM, 4 vols.

BACCHYLIDES, *Dithyrambes, epinicies, fragments*. Ed. de J. Irigoin. Bacchylide, París, Les Belles Lettres, 1993.

BASILIS, *vid. Fragmenta Historicorum Graecorum*

BOEO, *"Fragmenta"*. Reimp. 1970. Ed. de J. U. Powell, en *Collectanea Alexandrina*. Oxford, Clarendon Press, 1925.

CALLIMACHUS, *Carmina epica et elegiaca minora*, vol. 1. Ed. de R. Pfeiffer. Oxford, Clarendon Press, 1949, 2 vols.

CALPURNIUS SICULUS, *Églogas*. Introd., versión rítmica y notas de Salvador Díaz Síntora. México, IIF, UNAM.

"Carmina convivalia". 1ª ed. corr., reimp. 1967. Ed. de D. L. Page, en *Poetae melici Graeci*. Oxford, Clarendon Press, 1962, pp. 472-482.

CATULLUS, *Cármenes*. Introd., versión rítimica y notas de Rubén Bonifaz Nuño. México, IIF, UNAM, 1992.

CICERO, *Epistulae ad Atticum*. Ed. de D. R. Shackleton Bailey. 1965-1968, 6 vols.

CICERO, *Epistulae ad Familiares*. Ed. de D. R. Shackleton Bailey, 1977, 2 vols.

CICERO, *Philosophicorum librorum*, en M. Tulli Ciceronis, *Scripta Quae Manserunt Omnia. Part 4*. Ed. de C. F. W. Mueller, 1890, 3 vols.

CLAUDIUS CLAUDIANUS, *Œuvres complètes*. Ed. de V. Crépin. París, Garnier, 1933, 2 vols.
CLEARCHUS, *"Fragmenta"*, vol. 2. Ed. de T. Kock, en *Comicorum Atticorum fragmenta*. Leipzig, Teubner, 1884, 410 pp.
CLEMENS ALEXANDRINUS, *Protrepticus*. Ed. de C. Mondesert. París, Cerf, 1949.
CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*. Ed. de 0. Stâhlin, L. Frûchtel and U. Treu. Berlín, Akademie-Verlag, 1970.
CLEOBULINA, *"Fragmenta"*, en *Iambi et elegi Graeci, vol. 2*. Ed. de M. L. West. 0xford, Clarendon Press, 1972, pp. 50-51.
"Comica Adespota", en *Fragmenta comicorum anonymorum*. Vol. 4. Reimp. de Gruyter, 1970. Ed. de A. Meineke. Berlín, Reimer, 1841, 700 pp.
CORINNA, *Fragmenta*. Ed. de Dennys Page. Londres, The society for the promotion of Hellenic Studies, 1963, 88 pp.
CORINNA, *Greek Lyric IV: Bacchylides, Corinna and others*. Ed. de David Campbell. Londres, Harvard University Press, 1992.
CORNUTUS, *"De natura deorum"*. Ed. de C. Lang, en *Cornuti theologiae Graecae compendium*. Leipzig, Teubner, 1881.
CRATINUS, *"Fragmenta"*. Ed. de T. Kock, en *Comicorum Atticorum fragmenta*, vol. 1. Leipzig, Teubner, 1880.
CTESIAS, *vid. Fragmenta Historicorum Graecorum*.
DAMASCIUS, *Vita Isidori (ap. Sudam, Hesychium, Photium et e cod. Vat. 1950)*. Ed. de C. Zintzen. Hildesheim, 0lms, 1967.
"Dialexeis" (Dissoii lo/goi). Reimp. Dublín-Zúrich: 1966. Ed. de H. Diels y W. Kranz, en *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, 6th ed. Berlín, Weidmann, 1952, pp. 405-416.
DIO CASIUS, *Historiae Romanae. Cassii Dionis Cocceiani historiarum Romanarum quae supersunt*, vols. 1-3, 2: reimp. 1995. Ed. de U. P. Boissevain. Berlín, Weidmann, 3 vols.
DIO CHRYSOSTOMUS, *"Orationes"*, vol. 1-2, 2: reimp. 1962. Ed. de J. von Arnim, en *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*, vols. 1-2, 2ª ed. Berlín, Weidmann, 2 vols., 1: 1893, 338 pp.; 2: 1896, 306 pp.

DICTYOS CRETENSIS, *The Troyan War. The Chronicles of Dictys of Crete and Dares the Phrigian*. Introd. y notas de R. M. Frazer. Londres, Boomington, 1966.

DIODORUS SICULUS, *Bibliotheca historica (lib. 1-20)*, vols. 1-5, 4-5; reimp. Stuttgart, 1964. Ed. de F. Vogel and K.T. Fischer (*post* I. Bekker y L. Dindorf). Leipzig, Teubner, 5 vols.

DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, vols. 1-2. Reimp. 1966. Ed. de H. S. Long. Oxford, Clarendon Press, 1964, 2 vols.

DIONISIUS HALICARNIENSIS, *"De imitatione (fragmenta)"*. Reimp. Stuttgart, 1965. Ed. de H. Usener y L. Radermacher, en *Dionysii Halicarnasei quae exstant*, vol. 6. Leipzig, Teubner, 1929.

DURIS, *"Fragmenta"*. Ed. de H. J. Mette, en *"Die 'Kleinen' griechischen Historiker heute"*, Lustrum, 1978, pp. 13-15.

Etymologicum magnum. Reimp. Amsterdam, Hakkert, 1967. Ed. de T. Gaisford. Oxford, Oxford University Press, 1848.

EMPEDOCLES, *"Fragmenta"*. Reimp. Dublin, Zúrich: 1966. Ed. de H. Diels y W. Kranz, en *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, Weidmann, 1951.

EPHORUS, *vid. Fragmenta Historicorum Graecorum*.

EPIMENIDES, *vid. Fragmenta Historicorum Graecorum*.

ERATOSTHENES, *Catasterismi*. Ed. de A. Olivieri. Leipzig, Teubner, 1897, pp. 1-52.

"Etymologicum Magnum". Ed. de F. Lasserre y N. Livadaras en *Etymologicum magnum genuinum. Symeonis etymologicum una cum magna grammatica. Etymologicum magnum auctum*. Roma, Ateneo, 1976.

EUDOXIA, *Centons homériques (Homerocentra)*. Ed. de André-Louis Rey. París, Les Éditions du Cerf, 1998.

EUNAPIUS, *Vitae sophistarum*. Ed. de J. Giangrande. Roma, Polygraphica, 1956.

EUPHORIO, *vid. Fragmenta Historicorum Graecorum*.

EUPOLIS, *"Fragmenta"*. Ed. de T. Kock, en *Comicorum Atticorum fragmenta*. Leipzig, Teubner, 1880, vol. 1.

EURIPIDES, *Fabulae*. Ed. de J. Diggle. Oxford, Clarendon Press, 3 vols.

EURIPIDES, *"Fragmenta"*. Reimp. Hildesheim: Olms, 1964. Ed. de A. Nauck, en *Tragicorum Graecorum fragmenta*. Leipzig, Teubner, 1889.

EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Praeparatio evangelica*. Ed. de K. Mras, Eusebius Werke. Berlín, Akademie-Verlag, 2 vols.

EUSTATHIUS, *"Commentarii ad Homeri Iliadem"*. Ed. de M. van der Valk, en *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*. Leiden, Brill, 1: 1971, 802 pp.; 2: 1976, 838 pp.; 3: 1979, 944 pp.; 4:1987, 991 pp.

EUSTATHIUS, *"Commentarii ad Homeri Odysseam"*, vols. 1-2, 2a. reimp. Hildesheim: Olms, 1970. Ed. de G. Stallbaum, en *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Odysseam*, 2 vols. in 1. Leipzig, Weigel, 1: 1825, 443 pp.; 2: 1826, 334 pp.

EUTECNIUS. Ed. de M. Geymonat, en *Eutecnii paraphrasis in Nicandri alexipharmaca*. Milan, Istituto Editoriale Cisalpino, 1976.

EUTECNIUS, *"Paraphrasis in Oppiani cynegetica (fort. auctore Eutecnio)"*. Ed. de O. Tuselmann, en *Die Paraphrase des Euteknios zu Oppians Kynegetika [Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen*. Berlín, Weidmann, 1900, pp. 8-43.

Fragmenta Historicorum Graecorum, vols. 1-4. Ed. de K. Müller, París, Didot, 1841-1870.

Fragmentum mathematicum Bobiense. Ed. de G. L. Huxley, en *Anthemius of Tralles. A study in later Greek geometry [Greek, Roman and Byzantine monographs 1]*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1959, pp. 53-58.

FRONTO, Reimp. New York: Arno, 1975. Ed. de M. P. J. van den Hout, en *M. Cornelii Frontonis epistulae*. Leiden, Brill, 1954, pp. 228-239.

GALENUS, *"De compositione medicamentorum secundum locos libri x"*. Ed. de C.G. Kûhn, en *Claudii Galeni opera omnia*, vols. 12-13. 13 reimp. Hildesheim: Olms, 1965. Leipzig, Knobloch, 12:1826, pp. 378-1007; 13:1827, pp. 1-361.

GALENUS, *"De theriaca ad Pisonem"*. Reimp. Hildesheim: Olms, 1965. Ed. de C. G. Kûhn, en *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 14. Leipzig, Knobloch, 1827, pp. 210-294.

GALENUS, *"Quod animi mores corporis temperamenta sequantur"*. Reimp. Amsterdam: Hakkert, 1967. Ed. de J. Marquardt, I. Mûller and G. Helmreich, en *Claudii Galeni Pergameni scripta minora*. Leipzig, Teubner, 1891, pp. 32-79.

GALENUS, *"Linguarum seu dictinum exoletaurum Hippocratis explicatio"*. Vol. 19. Reimp. Hildesheim: Olms, 1965. Ed. de C. G. Kühn, en *Claudii Galeni opera omnia*, Leipzig, Knobloch, 1830, pp. 62-157.

Geoponica. Ed. de H. Beckh. Leipzig, Teubner, 1895.

HANNO, *"Periplus Hannonis"*, vol. 1. Reimp. Hildesheim: Olms, 1965. Ed. de K. Müller, en *Geographi Graeci minores*. París, Didot, 1855, pp. 1-14.

HARPOCRATIO, *"Lexicon in decem oratores Atticos"*. Reimp. Groningen: Bouma, 1969. Ed. de W. Dindorf, en *Harpocrationis lexicon in decem oratores Atticos*, vol. 1. Oxford, Oxford University Press, 1853, pp. 1-310.

HECATEO, *vid. Fragmenta Historicorum Graecorum*

HEDYLE, *"Fragmenta"*, en *Supplementum Hellenisticum*. Ed. de H. Lloyd-Jones y P. Parsons. Berlín, De Gruyter, 1983.

HELIODORUS, *Aethiopica*, vols. 1-3. 2a. ed. Ed. de R. M. Rattenbury, T. W. Lumb y J. Maillon. París, Les Belles Lettres, 1960, 3 vols., 1: 124 pp.; 2: 164 pp.; 3: 126 pp.

HELLANICUS, *vid. Fragmenta Historicorum Graecorum*

HERACLITUS, vol. 1. Reimp. Dublin, Zurich: 1966. Ed. de H. Diels and W. Kranz, en *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, Weidmann, 1951, pp. 150-182.

HERODAS, *Mimiambi*. Ed. de I. C. Cunningham. Oxford, Clarendon Press, 1971.

HERODIANUS, *Ab excessu divi Marci*. Reimp. Stuttgart: 1967. Ed. de K. Stavenhagen. Leipzig, Teubner, 1922.

HERODORUS, *vid. Fragmenta Historicorum Graecorum*.

HERODOTUS, *Historias*. Introd., versión, notas y comentarios de Arturo Ramírez Trejo. México, IIF, UNAM, 1984, 3 vols.

HESIODUS, *Los trabajos y los días*. Introd., versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdova. México, Coordinación de Humanidades, IIF, UNAM, 2007.

HESIODUS, *Teogonía*. Introd., versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdova. México, Coordinación de Humanidades, UNAM,, 2007.

HESYCHIUS, *"Lexicon" (A®O)*, vols. 1-2. Ed. de K. Latte, en *Hesychii Alexandrini lexicon, vols. 1-2*. Copenhagen, Munksgaard, 2 vols., 1: 1953, 492 pp.; 2: 1966, 806 pp.

HESYCHIUS, *"Lexicon" (P®W)*. Vols. 3-4, 4: reimp. Amsterdam: Hakkert, 1965. Ed. de M. Schmidt, en *Hesychii Alexandrini lexicon, vols. 3-4*. Halle, n.p., 2 vols., 3: 1861, 439 pp.; 4: 1862, 336 pp.

HIPPONAX, *"Fragmenta"* en *Iambi et elegi Graeci*, vol. 1. Ed. de M. L. West. Oxford, Clarendon Press, 1971, pp. 110-182.

Historia Alexandri Magni. Ed. de W. Kroll. Berlin, Weidmann, 3 vols., 1: 1926, 146 pp.; 2: 1962, 192 pp.; 3: 1965, 150 pp.

HOMERUS, *Ilíada*. 2a. ed. Introd., versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño. México, Coordinación de Humanidades, UNAM, 2005.

HOMERUS, *Odisea*. Pról., versión rítmica, notas e índice de nombres propios de Pedro C. Tapia Zúñiga, Estudio introductorio de Albrecht Dihle, México, Coordinación de Humanidades, UNAM, 2013.

HORATIUS, *Épodos, Odas y Canto secular*. Introd., versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño. México, IIF, UNAM, 2007.

HYGINUS, *Fabulae*. Ed. H. J. Rose, 1933.

Hymni Homerici. 2ª ed. Ed. de T. W. Allen, W. R. Halliday and E. E. Sikes. Oxford, Clarendon Press, 1936.

IAMBLICHUS, *De vita Pythagorica*. Reimp. Stuttgart, 1975. Ed. de U. Klein (*post* L. Deubner). Leipzig, Teubner, 1937.

IBYCUS, *"Fragmenta"*, en *Poetae melici Graeci*. 1ª ed. corr., reimp. 1967. Ed. de D. L. Page. Oxford, Clarendon Press, 1962.

ISIDORUS, *Sancti Isidori Hispalensis Episcopi. Opera Omnia Romae anno Domini MDCCXCVII excusa*. Ed. de Jacques Paul Arevalo. París, Migne, 1862.

ISOCRATES, *Discours*, vol. 1. Reimp. 1963. Ed. de G. Mathieu y E. Bremond. París, Les Belles Lettres, 1929 (repr. 1963), 200 pp.

IULIANUS, *Epistulae*, en *L'empereur Julien. Oeuvres complétes*. 2 vols. 2ª ed. Ed. de J. Bidez. París, Les Belles Lettres, 1960.

IUSTINUS, *Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi*. Sttugart, 1972.
IUVENALIS, *Sátiras*. Introd., trad. y notas de Roberto Heredia Correa. México, IIF, UNAM, 1984.
JOANNES MALALAS, *Chronographia*. Ed. de L. Dindorf. Bonn, Weber, 1831, 496 pp.
JOANNES, *"Commentarii in Hippocratis librum de natura pueri"*, vol. 2. Reimp. Amsterdam: Hakkert, 1966. Ed. de F. R. Dietz, en *Scholia in Hippocratem et Galenum*. Kônigsberg, Borntraeger, 1834, pp. 205-235.
LACTANTIUS, *Opera Omnia*. Ed. de Samuel Brandt y George Laubmann. Berlín, Tempsky-Greytag, 1897.
LONGUS, *Las pastorales de Dafnis y Cloe*. Introd., versión y notas de Lourdes Rojas Álvarez. México, IIF, UNAM, 1988.
LUCIANUS, *Alexander*, vol. 4. Reimp. 1961. Ed. de A. M. Harmon. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1925, pp. 174-252.
LUCIANUS, *Dialogi meretricii*, vol. 7. Ed. de M. D. Macleod. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1961, pp. 356-466.
LUCIANUS, *Imagines*, vol. 4. Reimp. 1961. Ed. de A. M. Harmon. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1925, pp. 256-294.
LUCIANUS, *Muscae encomium*, vol. 1. Reimp. 1961. Ed. de A. M. Harmon. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1913, pp. 82-94.
LUCIANUS, *Pseudologista*, vol. 5. Reimp. 1972. Ed. de A. M. Harmon. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1936, pp. 372-414.
LUCRETIUS, *De la natura de las cosas*. Introd., versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño. México, IIF, UNAM, 1984.
LYCOPHON, *Alejandra*. Texto revisado y traducido por Lorenzo Mascialino. Barcelona, Alma Mater, 1956.
"Lyrica Adespota", en *Collectanea Alexandrina*. Reimp. 1970. Ed. de J. U. Powell. Oxford, Clarendon Press, 1925, 200 pp.
LYSIAS, *I discorsi*. Ed. de U. Albini. Florence, Sansoni, 1955.
MACHON, *Fragmenta*. Ed. de A. S. F. Gow. Cambridge, Cambridge University Press, 1965.

"Mantissa proverbiorum". Reimp. Hildesheim, Olms, 1958. Ed. de E L. von Leutsch, en *Corpus paroemiographorum Graecorum*, vol. 2. Gôttingen, Vandenhoeck y Ruprecht, 1851, pp. 745-779.

MANILIO, *Astronomica*. Ed. de G. P. Goold. 1985.

MACROBIUS, *Saturnalia*. Ed. de J. Willis. 1970.

MARTIALIS, *Epigrammata*. Ed. de W. Heraeus y J. Borovskij.

MAXIMUS TYRIUS, *Dissertationes*. Ed. de Michael B. Trapp. Stuttgardt, Teubner, 1994.

POMPONIUS MELA, *Pomponii Melae De Chorographia Libri Tres una cum Indice Verborum*. Ed. de G. Ranstrand. 1971.

MIMNERMUS, en *Iambi et elegi Graeci*, vol. 2. Ed. de M. L. West. Oxford, Clarendon Press, 1972, pp. 83-90.

MOERO, "Fragmenta", en *Collectanea Alexandrina*. Reimp. 1970. Ed. de J. U. Powell. Oxford, Clarendon Press, 1925.

MNASEAS, *vid. Fragmenta Historicorum Graecorum*.

MOSCHUS, en *Bucolici Graeci*. Reimp. 1952. Ed. de A. S. F. Gow. Oxford, Clarendon Press, 1952, pp. 132-150.

NICANDER, *The poems and poetical fragments*. Ed. de A. S. F. Gow and A. F. Scholfield. Cambridge, Cambridge University Press, 1953.

NONNUS, *Dionysiaca*, vols. 1-2. Ed. de R. Keydell. Berlín, Weidmann, 1959, 2 vols., 1: 500 pp.; 2: 509 pp.

NONNUS, *Paraphrasis s. evangelii Ioannei*. Ed. de A. Scheindler. Leipzig, Teubner, 1881.

OLYMPIODORUS, *In Platonis Gorgiam commentaria*. Ed. de L. G. Westerink. Leipzig, Teubner, 1970.

Papyri magicae, vols. 1-2. Ed. de K. Preisendanz and A. Henrichs. Stuttgart, Teubner, 2 vols., 1: 1973, 200 pp.; 2:1974, 208 pp.

OPPIANUS, "Opera", en *Oppian, Colluthus, Tryphiodorus*. Reimp. 1963. Ed. de A.W. Mair. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1928, pp. 200-514.

OVIDIUS, *Amores*. Introd., versión rítmica, notas e índice de nombres de José Quiñones Mendoza. México, IIF, UNAM, 2018.

OVIDIUS, *Arte de amar. Remedios del amor*. Introd., versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño. México, IIF, UNAM, 1986.

OVIDIUS, *Heroidas*. Introd., versión rítmica y notas de Tarsicio Herrera Zapién. México, IIF, UNAM, 1979.
OVIDIUS, *Ibis*, en *Ovid in Six Volumes*, vol. 2. Ed. de J. H. Mozley. G. P. Goold, 1979.
OVIDIUS, *Fastos. Libros I-III*. Introd., versión rítmica y notas de José Quiñones Melgoza. México, IIF, UNAM, 1985.
OVIDIUS, *Fastos. Libros IV-VI*. Introd., versión rítmica y notas de José Quiñones Melgoza. México, IIF, UNAM, 1986.
OVIDIUS, *Metamorfosis. Libros I-VII*. Introd., versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño. México, IIF, UNAM, 1979.
OVIDIUS, *Metamorfosis. Libros VIII-XV*. Introd., versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño. México, IIF, UNAM, 1980.
OVIDIUS, *Las tristes*. Introd., versión rítmica y notas de José Quiñones Melgoza. México, IIF, UNAM, 1987.
ORPHEUS, *Les argonautiques d'Orpheé*. Ed. de G. Dottin. París, Les Belles Lettres, 1930.
ORPHEUS, *Orphei hymni*. Reimp. 1973.Ed. de W. Quandt. Berlín, Weidmann, 1962.
ORPHEUS, *Orphei lithica*. Ed. de E. Abel. Berlín, Calvary, 1881.
ORPHEUS, "Fragmenta", en *Paradoxographorum Graecorum reliquiae*. Ed. de A. Giannini. Milán, Istituto Editoriale Italiano, 1965, pp. 384-385.
PALAEPHATUS, "De incredibilis", en *Mythographi Graeci*, vol. 2. Ed. de N. Festa. Leipzig, Teubner, 1902, pp. 1-72.
PANYASIS, "Fragmenta", en *Panyassis of Halikarnassos*. Ed. de V. J. Matthews. Leiden, Brill, 1974, 142 pp.
PARTHENIUS, *Narrationes amatoriae*. Ed. de E. Martini. Leipzig, Teubner, 1902, 92 pp.
PAUSANIAS, *Graeciae description*, vols. 1-3. Reimp. Sttutgart, 1967. Ed. de F. Spiro. Leipzig, Teubner, 1903 (repr. Stuttgart, 1967), 3 vols., 1: 420 pp.; 2: 389 pp.; 3: 217 pp.
PHERECIDES, "Fragmenta", en *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1. Reimp. Dublín, Zúrich, 1966. Ed. de H. Diels y W. Kranz. Berlín, Weidmann, 1951, pp. 43-51.
PHYLARCHUS, *vid. Fragmenta Historicorum Graecorum*.

PHILOCHORUS, *vid. Fragmenta Historicorum Graecorum*.
PHILODEMUS, *On piety, part 1: critical text with commentary*. Ed. de D. Obbink. Oxford, Clarendon Press, 1996.
PHILOSTORGIUS, *Historia ecclesiastica (fragmenta ap. Photium)*. Ed. de F. Winkelmann (*post* J. Bidez). Berlín, Akademie-Verlag, 1981, 150 pp. (Die griechischen christlichen Schriftsteller)
PHILOSTRATUS, "Vita Apolonii", en *Flavii Philostrati opera*, vol. 1. Reimp. Hildesheim: Olms, 1964. Ed. de C.L. Kayser. Leipzig, Teubner, 1870, 344 pp.
PHORONIS, "Fragmenta", en *Poetarum epicorum Graecorum testimonia et fragmenta*. Ed. de A. Bernabé. Leipzig, Teubner, 1987, pp. 118-120.
PHOTIUS, *Bibliotheca*, vols. 1-8. Ed. de R. Henry. París, Les Belles Lettres, 8 vols., 1: 1959, 191 pp.; 2: 1960, 203 pp.; 3: 1962, 227 pp.; 4: 1965, 174 pp.; 5: 1967, 201 pp.; 6: 1971, 194 pp.; 7: 1974, 228 pp.; 8:1977, 214 pp.
PHOTIUS, *Lexicon (A-D)*. Ed. de C. Theodoridis. Berlín, De Gruyter, 1982.
PHOTIUS, *Lexicon (E-W)*, vols. 1-2. Ed. de R. Porson. Cambridge, Cambridge University Press, 1822, 2 vols., 1: 367 pp.; 2: 659 pp.
PINDARUS, *Pindari carmina cum fragmentis*. Ed. de H. Maehler (*post* B. Snell). Leipzig, Teubner, 1971.
PISANDER, "Fragmenta", en *Poetarum epicorum Graecorum testimonia et fragmenta*. Ed. de A. Bernabé. Leipzig, Teubner, 1987, pp. 167-170.
PLATO, *Platonis opera*. Reimp. 1967. Ed. de J. Burnet. Oxford, Clarendon Press, 1900, 5 vols.
PLINIUS SECUNDUS, *Naturalis Historia (C. Plini Secundi Naturalis Historiae Libri XXXVII*, vols. 1-5. Ed. de C. Mayhoff, 1892-1909.
PLUTARCHUS, *Moralia*. Reimp. 1969. Ed. de F. C. Babbitt. Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1927, 10 vols.
PLUTARCHUS, *Vitae parallelae*. Ed. de K. Ziegler. Leipzig, Teubner, 1969, 3 vols.
POLLUX, *Onomasticon*, vols. 1-2, 2a. reimp. Stuttgart: 1967. Ed. de E. Bethe. Leipzig, Teubner, 2 vols. 1: 1900, 305 pp.; 2: 1931, 248 pp.
POLYAENUS, "Strategemata", en *Polyaeni strategematon libri VIII*. Reimp. Stuttgart: 1970. Ed. de E. Woelfflin y J. Melber. Leipzig, Teubner, 1887, 504 pp.

POLYBIUS, *Historiae*, vols. 1-4. Reimp. Sttutgart: 1: 1962; 2-3: 1965; 4: 1967. Ed. de T. Bûttner-Wobst. Leipzig, Teubner, 4 vols., 1: 1905, 361 pp.; 2: 1889, 380 pp.; 3: 1893, 430 pp.; 4:1904, 512 pp.

PORPHYRIUS, "De abstinentia", en *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*. Reimp. Hildesheim: Olms, 1963. Ed. de A. Nauck. Leipzig, Teubner, 1886, pp. 85-269.

PORPHYRIUS, "Vita Plotini", en *Plotini opera*, vol. 1. Ed. de P. Henry and H.-R. Schwyzer, Leiden, Brill, 1951, pp. 1-41.

PORPHYRIUS, "Vita Pythagorae". Reimp. Hildesheim: Olms, 1963. Reimp. Hildesheim: Olms, 1963. Ed. de A. Nauck, en *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*. Leipzig, Teubner, 1886, pp. 17-52.

Premier Mythographe du Vatican. Reimp. 2003. Ed. de Nerio Zorzetti y Jacques Berlioz. París, Les Belles Lettres, 1995.

Priapea en *Appendix Vergiliana*. Ed. de J. A. Richmond, 1966.

PROCLUS, *In Platonis rem publicam commentarii*. 2a. reimp. Amsterdam: Hakkert, 1965. Ed. de W. Kroll. Leipzig, Teubner, 2 vols., 1: 1899, 296 pp.; 2:1901, 368 pp.

PROPERTIUS, *Elegías*. Introd., versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño. México, IIF, UNAM, 1983.

PSEUDO-NONNUS, *vid.* Nonnus.

PSEUDO-PLUTARCHUS, "De fluviis", en *Geographi Graeci minores*, vol. 2. Reimp. Hildesheim, Olms, 1965. Ed. de K. Müller. París, Didot, 1861, pp. 637-665.

QUINTUS SMIRNAEUS, *La suite d'Homeère*, vols. 1-3. Ed. de F. Vian. París, Les Belles Lettres, 3 vols., 1: 1963, 159 pp.; 2: 1966, 202 pp.; 3: 1969, 203 pp.

ROMANUS MELODUS, *Cantica*. Ed. de J. Grosdidier de Matons. París, Cerf, 5 vols., 1: 1964, 426 pp.; 2: 1965, 378 pp.; 3: 1965, 364 pp.; 4: 1967, 600 pp.; 5: 1981, 540 pp.

RUTILIUS NAMATIANUS, *Acerca de su regreso*. Versión rítmica de Rubén Bonifaz Nuño. Introd., notas e índices de Amparo Gaos Schmidt. México, IIF, UNAM, 2008.

SAPPHO, *Greek Lyric I: Sappho and Alceus*. Ed. de David Campbell. Londres, Harvard University Press, 1994.

"Scholia in Acharnenses (scholia vetera et recentiora Triclinii)". Ed. de N. G. Wilson, en *Prolegomena de comoedia. Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes. Scholia in Aristophanem. 1B.* Groningen, Bouma, 1975, pp. 1-150.

Scholia in Aelium Aristidem (scholia vetera). Reimp. Hildesheim, Olms, 1964. Ed. de W. Dindorf, en *Aristides*, vol. 3. Leipzig, Reimer, 1829, 734 pp.

Scholia in Apollonii Rhodii Argonautica (scholia vetera). Reimp. 1974. Ed. de K. Wendel. Berlin, Weidmann, 1935, 329 pp.

"Scholia in aves (scholia vetera)". Reimp. Hildesheim, Olms, 1969. Ed. de F. Dubner, en *Scholia Graeca in Aristophanem*. París, Didot, 1877, pp. 209-247.

"Scholia in equites (scholia vetera et recentiora Triclinii)". Ed. de D. M. Jones and N.G. Wilson. en *Prolegomena de comoedia. Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes. Scholia in Aristophanem .2.* Groningen, Wolters-Noordhoff, 1969, pp. 1-277.

Scholia in Euripidem (scholia vetera), vols. 1-2. Reimp. De Gruyter, 1966. Ed. de E. Schwartz. Berlin, Reimer, vol. 1: 1887, 415 pp.; 2: 1891, 376 pp.

Scholia in Lucianum (scholia vetera et recentiora Arethae). Reimp. Stuttgart: 1971. Ed. de H. Rabe. Leipzig, Teubner, 1906, 285 pp.

"Scholia in Lysistratam (scholia vetera)". Reimp. Hildesheim, Olms, 1969. Ed. de F. Dubner, en *Scholia Graeca in Aristophanem*. París, Didot, 1877, pp. 248-263.

Scholia in Pindarum. Vols. 1-3: reimp. 1: 1969; 2: 1967; 3: 1966. Ed. de A. B. Drachmann. Leipzig, Teubner, 3 vols. 1: 1903, 395 pp.; vol. 2: 1910, 270 pp.; 3: 1927, 3: 278 pp.

Scholia in Platonem (scholia vetera). Ed. de W.C. Greene. Haverford, Pennsylvania, American Philological Association, 1938, 413 pp.

"Scholia in Plutum (scholia vetera et fort. recentiora sub auctore Moschopulo)", en *Scholia in Aristophanem*. Reimp. Hildesheim: Olms, 1969. Ed. de F. Dubner, París, Didot, 1877, pp. 323-387.

"Scholia in ranas (scholia vetera)". Reimp. Hildesheim, Olms, 1969. Ed. de F. Dubner, en *Scholia Graeca in Aristophanem*. París, Didot, 1877, pp. 273-314.

Scholia in Theocritum (scholia vetera). Reim. Stuttgart: 1967. Ed. de K. Wendel. Leipzig, Teubner, 1914, 352 pp.

"Scholia in Thesmophoriazusas (scholia vetera)". Reimp. Hildesheim, Olms, 1969. Ed. de F. Dubner, en *Scholia Graeca in Aristophanem*. París, Didot, 1877, pp. 264-272.

"Scholia in vespas (scholia vetera, recentiora Tricliniana et Aldina)". Ed. de W. J. W. Koster, en *Scholia in Vespas, Pacem, Aves et Lysistratam. Scholia in Aristophanem 2.1*. Groningen, Bouma, 1978, pp. 3-238.

SCYLAX, "Periplus Scylacis", en *Geographi Graeci minores*, vol. 1. Reimp. Hildesheim: Olms, 1965. Ed. de K. Müller. París, Didot, 1855, pp. 15-96.

SECUNDUS, *Sententiae*, en *Secundus the silent philosopher [American Philological Association Philological Monographs*. Ed. de B. E. Perry. Ithaca, New York, American Philological Association, 1964, pp. 78-90.

SÉNECA, *Tragedias. Tomo I*. Introd., trad. y notas de Germán Viveros. México, UNAM, 1998.

SERVIUS HONORATUS, *In Vergilii Aeneidos Libros (Servii Grammatici Qui Feruntur in Vergilii Carmina Commentarii*, vols.1-2*)*. Ed. de G. Thilo, 1878-1884.

SERVIUS HONORATUS, *In Vergilii Bucolicon Librum (Servii Grammatici Qui Feruntur in Vergilii Bucolica et Georgica Commentarii*, vol. 3:1). Ed. de G. Thilo, 1887.

SEXTUS EMPIRICUS, *"Adversus mathematicos"*, vols. 1-3. Ed. de H. Mutschmann and J. Mau, en *Sexti Empirici opera*, vols. 2-3. Leipzig, Teubner, 2 vols., 1: 1914, 429 pp.; 2-3: 1961, 177 pp.

SIMMIAS, "Fragmenta", en *Collectanea Alexandrina*. Reimp. 1970. Ed. de J. U. Powell. Oxford, Clarendon Press, 1925, pp. 109, 111-119.

SIMONIDES, "Fragmenta", en *Iambi et elegi Graeci*, vol. 2. Ed. de M. L. West. Oxford, Clarendon Press, 1972, pp. 112-117.

SÓCRATES SCHOLASTICUS, *Historia ecclesiastica*. Ed. de W. Bright. Oxford, Clarendon Press, 1893.

SOLINUS, *Julii Solini Collectanea Rerum Memorabilium*. Ed. de Th. Mommsen. Berlín, 1895.
SOPHOCLES, "Fragmenta", en *Tragicorum Graecorum fragmenta*, vol. 4. Ed. de S. Radt. Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht, 1977.
SOPHOCLES, "Tragodiae", en *Sophocle*. 1a. reimp. 1968. Ed. de A. Dain and P. Mazon. París, Les Belles Lettres, 2 vols., 1: 1955, 122 pp.; 2: 1958, 194 pp.
STATIUS, *Thebais* (*P. Papini Stati Thebaidos Libri XII*). Ed. de D. E. Hill, 1983.
STATIUS, *Silvae*. Ed. de A. Marastoni, 1970.
STEPHANUS, *Ethnica (epitome)*. Reimp. Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1958. Ed. de A. Meineke, Berlín, Reimer, 1849.
STESICHORUS, en *Poetae melici Graeci*. Reimp. 1967. Ed. de D. L. Page. Oxford, Clarendon Press, 1962, pp. 97-138.
STOBAEUS, *Anthologium*. 5a. reimp. 1958. Ed. de C. Wachsmuth and O. Hense. Berlin, Weidmann, 5 vols., 1: 1884, 502 pp.; 2: 1884, 264 pp.; 3: 1894, 764 pp.; 4: 1909, 675 pp.; 5: 1912, 1143 p.
STRABO, *Geographica*, vols. 1-3. Reimp. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1969. Ed. de A. Meineke. Leipzig, Teubner, 1877, 3 vols., 1: 396 pp.; 2: pp. 397-814; 3: pp. 815-1173.
SUDA, *Lexicon*, vols. 1-4, reimp. Stuttgart: 1: 1971; 2: 1967; 3: 1967; 4: 1971. Ed. de A. Adler. Leipzig, Teubner, 4 vols., 1: 1928, 549 pp.; 2: 1931, 740 pp.; 3: 1933, 632 pp.; 4: 1935, 854 pp. (Lexicographi Graeci, I: 1-4)
SUETONIUS TRANQUILLUS, *De Vita Caesarum* (*C. Suetoni Tranquilli Opera*, vol. 1). Ed. de M. Ihm. 1908.
Supplementum Hellenisticum. Ed. de Hugh Lloyd-Jones y Peter Parsons. Berlín, Walter de Gruyter, 1983, 401 pp.
SYNESIUS, "De insomniis". en *Synesii Cyrenensis opuscula*. Ed. de N. Terzaghi. Roma, Polygraphica, 1944, pp. 143-189.
SYNESIUS, *Epistolae* en *Epistolographi Graeci*. Reimp. Amsterdam, Hakkert, 1965. Ed. de R. Hercher. París, Didot, 1873, pp. 638-739.
SYNESIUS, "Aegyptii sive de providentia", en *Synesii Cyrenensis opuscula*. Ed. de N. Terzaghi. Roma, Polygraphica, 1944, pp. 63-131.
TACITUS, "De Origine et Situ Germanorum", en *Cornelii Taciti Opera Minora*. Ed. de J. G. C. Anderson, 1939.

TATIANUS, *Oratio ad Graecos*. Ed. de E. J. Goodspeed. Vandenhoeck, Ruprecht, 1915, 305 pp.

THALES, *"Testimonia"*, vol. 1. Reimp. Dublin, Zúrich: 1966. Ed. de H. Diels and W. Kranz, en *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín, Weidmann, 1951, pp. 61-62.

THEMISTIUS, *Themistii orationes quae supersunt*. Ed de G. Downey. Leipzig, Teubner, 1965, 2 vols.

THEOCRITUS, *Idyllia*. Reimp. 1965. Ed. de A. S. F. Gow. Cambridge, Cambridge University Press, 1952, 236 pp.

THEOPHILUS APOLOGISTA, *vid. Fragmenta Historicorum Graecorum*.

THEOPOMPUS, "Fragmentum (P. Colon. 5861)". Ed. de H. J. Mette, en *"Die 'Kleinen' griechischen Historiker heute"*, Lustrum, 1978, p. 17.

THUCYDIDES, *Thucydidis historiae*. Vols. 1-2, 1: 1a. ed. rev., reimp. 1970. 2a. ed. rev., reimp. 1967. Ed. de H. S. Jones y J. E. Powell. Oxford, Clarendon Press, 2 vols., 1: 1942; vol. 2: 1942.

TIBULLUS, *Albio Tibulo y su círculo. Elegías. Libros I-III*. Introd., versión rítmica y notas de Tarsicio Herrera Zapién. México, IIF, UNAM, 1976.

TIMAEUS, "Fragmenta". en *"Die 'Kleinen' griechischen Historiker heute"*, Ed. de H. J. Mette. Lustrum, 21, 1978, p. 31.

"Titanomaquia", en *Epicorum Graecorum fragmenta*, vol. 1. Ed. de G. Kinkel. Leipzig, Teubner, 1877, pp. 188-195.

"Tragica Adespota", en *Tragicorum Graecorum fragmenta*. Reimp. Hildesheim, Olms, 1964. Ed. de A. Nauck. Leipzig, Teubner, 1889, pp. 837-958.

TZETZES, "Scholia in Lycophronem (scholia vetera et recentiora partim Isaac et Joannis Tzetzae)", en *Lycophronis Alexandra*, vol. 2. Ed. de E. Scheer. Berlín, Weidmann, 1958, pp. 1-398.

VALERIUS FLACCUS, *Argonautica* (*Gai Valeri Flacci Setini Balbi Argonauticon Libros Octo)*. Ed. de W.-W. Ehlers, 1980.

VALERIUS MAXIMUS, *Facta et Dicta Memorabilia (Valerii Maximi Factorum et Dictorum Memorabilium Libri Novem cum Iulii Paridis et Ianuarii Nepotiani Epitomis*. Ed. de C. Kempf. 1888.

VARRO, *De las cosas del campo*. Introd., versión rítmica y notas de Domingo Tirado Benedí. México, IIF, UNAM, 1992.

VERGILIUS, *Culex* (*Appendix Vergiliana*). Ed. de W. V. Clausen, 1966.
VERGILIUS, *Les Bucoliques*. Ed., introd. y comentarios de Jacques Perret. París, Presses Universitaires de France, 1961, 115 pp.
VERGILIUS, *Eneida*. Introd., versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño. México, IIF, UNAM, 2006.
VERGILIUS, *Geórgicas*. Introd., versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño. México, IIF, UNAM.
XENOPHON, *Xenophontis opera Omnia*. Reimp. 1971. Ed. de E. C. Marchant. Oxford, Clarendon Press, 1921, 2 vols.
ZENOBIUS, *"Epitome collectionum Lucilli Tarrhaei et Didymi"*. Reimp. Hildesheim, Olms, 1965. Ed. de E. L. von Leutsch and F. G. Schneidewin, en *Corpus paroemiographorum Graecorum*, vol. 1. Gôttingen, Vandenhoeck y Ruprecht, 1839, 175 pp.
ZOSIMUS, *Historia nova*. Vols. 1-3.2. Ed. de F. Paschoud. París, Les Belles Lettres, 3.2 vols., 1: 1971, 128 pp.; 2.1: 1979, 58 pp.; 2.2: 1979, 330 pp.; 3.1: 1986, 74 pp.; 3.2: 1989, 15 pp.

TRADUCCIONES[2]

ANTONIO LIBERAL, *Metamorfosis*. Trad. y notas de María Antonia Ozaeta Gálvez, introd. de Esteban Calderón Dorda. Madrid, Gredos, 1989.
APOLODORO, *Biblioteca*. Introd. de Javier Arce. Trad. y notas de Margarita Sepúlveda. Introd. de Javier Arce. Madrid, Gredos, 1985.
APOLONIO DE RODAS, Argonáuticas. Trad. y notas de Mariano Valverde Sánchez, introd. de Carlos García Gual. Barcelona, Gredos, 2000.
AQUILES TACIO, *Las aventuras de Leucipa y Clitofonte*. Introd., versión y notas de Lourdes Rojas Álvarez. México, IIF, UNAM, 1991.
ARTEMIODORO, *La interpretación de los sueños*. Introd., trad. y notas de Elisa Ruiz García. Madrid, Gredos, 1989.

[2] Algunas de las ediciones citadas arriba contienen la traducción empleada en el cuerpo del texto, razón por la cual no se integraron en esta sección.

Bucólicos griegos. Introd., trad. y notas de Manuel García Teijeiro y Ma. Teresa Molinos Tejeda. Madrid, Gredos, 1986.

CALÍMACO, *Himnos, epigramas y fragmentos*. Introd., trad. y notas de Luis Alberto de Cuenca y Prado y Máximo Brioso Sánchez. Madrid, Gredos, 2008.

CAYO JULIO HIGINO, *Fábulas. Astronomía*. Ed. de Guadalupe Morcillo Expósito. Madrid, Akal, 2008.

CLAUDIO ELIANO, *Historias curiosas*. Introd., trad. y notas de Juan Manuel Cortés Copete. Madrid, Gredos, 2006.

CLAUDIO ELIANO, *Historias de los animales. Libros I-VIII*. Introd. general, trad. y notas de José María Díaz-Regañón López. Barcelona, Gredos, 2002.

CLAUDIO ELIANO, *Historias de los animales. Libros IX-XVII*. Introd. general, trad. y notas de José María Díaz-Regañón López. Barcelona. Gredos, 2002.

DIONISIO DE HALICARNASO, *Historia antigua de Roma. Libros I-III*. Trad. y notas de Elvira Jiménez y Ester Sánchez. Introd. de Domingo Plácido. Madrid, Gredos, 2002, IV tt.

ENEAS EL TÁCTICO, *Poliorcética*. Introd., trad. y notas de José Vela Tejada y Francisco Martín García. Madrid, Gredos, 1991.

ESQUILO, *Fragmentos. Testimonios*. Introd., trad. y notas de José María Lucas de Dios. Madrid, Gredos, 2008.

ESQUILO, *Tragedias. Los persas. Los siete contra Tebas. Las suplicantes. Agamenón. Las coéforas. Las Euménides. Prometeo encadenado*. Trad. y notas de Bernardo Perea Morales. Introd. general de Manuel Fernández Galiano. Madrid, Gredos, 2008.

ESTRABÓN, *Geografía. Libros I-II*. Trad. y notas de J. L. García Ramón y J. García Blanco. Introd. general de J. García Blanco. Gredos, Madrid, 1991, V tt.

ESTRABÓN, *Geografía. Libros VIII-X*. Trad. y notas de Juan José Esbarranch. Madrid, Gredos, 2001, V tt.

EURÍPIDES, *Tragedias II. Suplicantes. Heracles. Ion. Las troyanas. Electra. Ifigenia entre los tauros*. Introd., trad. y notas de José Luis Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 2013 (2ª ed.), III tt.

FILÓSTRATO, *Heroico. Gimnástico. Descripciones de cuadros*. Trad. y notas de Francesca Mestre. Introd. de Carles Miralles. Madrid, Gredos, 1996.
Fragmentos de épica griega arcaica. Introd., trad. y notas de Alberto Bernabé Pajares. Madrid, Gredos, 1999.
HERÓDOTO, *Historia. Libros VIII-IX*. Introd. general, trad. y notas de Carlos Schrader. Madrid, Gredos, 2000.
HERÓDOTO, *Historias II*. Introd., versión, notas y comentarios de Arturo Ramírez Trejo. México, IIF, UNAM, 1984.
HESÍODO, *Obras y fragmentos. Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Fragmentos. Certamen*. Trad. y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Introd. general de Aurelio Pérez Jiménez. Barcelona, Gredos, 2000.
HESÍODO, *Teogonía*. Estudio preliminar, introd., versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdova. México, IIF, UNAM, 2007.
Himnos homéricos. La "Batracomiomaquia". Introd., trad. y notas de Alberto Bernabé Pajares. 2a. reimp. Madrid, Gredos, 1978. 355 pp.
HOMERO, *Ilíada*. Trad., prol. y notas de Emilio Crespo Güemes. Madrid, Gredos, 2008.
HOMERO, *Odisea*. Prol., versión rítmica e índice de nombres propios de Pedro C. Tapia Zúñiga. Est. introd. de Albrecht Dihle. México, UNAM, 2013.
HOMERO, *Odisea*. Trad. de José Manuel Pabón. Introd. de Manuel Fernández Galiano. Madrid, Gredos, 1998.
ISÓCRATES, *Discursos I*. 1a. reimp. Introd., trad. y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid, Gredos, 1979.
JUSTINO, *Epítome de las "Historias Filípicas" de Pompeyo Trogo*. Introd., trad. y notas de José Castro Sánchez. Madrid, Gredos, 1995.
LICOFRÓN, *Alejandra*. Texto revisado y trad. por Lorenzo Mascialino. Barcelona, Alma Mater, 1956.
Lírica griega arcaica. (Poemas corales y monódicos, 700-300 a. C.). Introd., trad. y notas de Francisco Rodríguez Adrados. Madrid, Gredos, 1986.
LONGO, *Pastorales de Dafnis y Cloe*. Introd., versión y notas de Lourdes Rojas Álvarez. México, IIF, UNAM, 1988.

Luciano de Samosata, *Novelas cortas y cuentos dialogados*, t. II. Versión directa del griego por Rafael Ramírez Torres. México, Jus, 1966, 580 pp.

Luciano de Samosata, *Obras III*. Trad. y notas de Juan Zaragoza Botella. Barcelona, Gredos, 2002.

Luciano de Samosata, *Obras IV*. Trad. y notas de Juan Zaragoza Botella. Barcelona, Gredos, 2002.

Manilio, *Astrología*. Trad. y notas de Francisco Calero y María José Echarte. Introd. de Francisco Calero. Madrid, Gredos, 1996.

Nono de Panópolis, *Dionisíacas. Cantos I-XII*. Introd., trad. y notas de Sergio Daniel Manterola y Leandro Manuel Pinkler. Madrid, Gredos, 2008.

Nono de Panópolis, *Dionisíacas. Cantos XIII-XXIV*. Introd., trad. y notas de David Hernández de la Fuente. Madrid. Gredos, 2001.

Ovidio, *Metamorfosis*. Trad. de Consuelo Álvarez y Rosa Ma. Iglesias. Madrid, Cátedra, 2009.

Ovidio, *Amores. Arte de amar. Sobre la cosmética del rostro femenino. Remedios contra el amor*. Introd., trad. y notas de Vicente Cristóbal López. Madrid, Gredos, 1995.

Pausanias, *Descripción de Grecia. Libros I-II*. Introd., trad. y notas de María Cruz Herrero Ingelmo. Madrid, Gredos, 1994.

Píndaro, *Odas y fragmentos. Olímpicas. Píticas. Nemeas. Ístmicas. Fragmentos*. 1a. reimp. Introd., trad. y notas de Alfonso Ortega. Madrid, Gredos, 1995.

Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia) VI: Isis y Osiris. Diálogos Píticos*. Introd., trad. y notas de Francisco Pordomingo Pardo y José Antonio Fernández Delgado. Madrid, Gredos, 1995.

Polibio, *Historias. Libros I-IV*. Trad. y notas de Manuel Balasch Recort. Introd. de Gonzalo Cruz Andreoti. Barcelona, Gredos, 2000.

Polieno, *Estratagemas*. Introd., trad. y notas de José Vela Tejada y Francisco Martín García. Madrid, Gredos, 1991.

Priapeos. Grafitos amatorios. La velada de la fiesta de Venus. El concúbito de Marte y Venus. Centón nupcial. 2a. ed. Introd., trad. y notas de Enrique Montero Cartelle. Madrid, Gredos, 2014.

QUINTO DE ESMIRNA, *Posthoméricas*. Introd., trad. y notas de Mario Toledano Vargas. Madrid, Gredos, 2004.
QUINTO HORACIO FLACO, *XL odas selectas*. Est., versión y notas de Alfonso Méndez Plancarte. 2a. ed. México, Centro de Estudios Clásicos, IIF, UNAM, 1985.
SAFO, *Poemas y testimonios*. Ed. de Aurora Luque. Barcelona, El Acantilado, 2004, 190 pp.
SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio I (Libros I-X, Epístolas 1-80)*. Trad y notas de Ismael Roca Meliá. Introd. general de Antonio Fontán. Barcelona, Gredos, 2001.
SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio II (Libros X-XX [Frags.] Epístolas 81-125)*. Trad y notas de Ismael Roca Meliá. Introd. general de Antonio Fontán. Barcelona, Gredos, 2001.
SÓFOCLES, *Tragedias. Áyax. Las traquinias. Antígona. Edipo rey. Electra. Filoctetes. Edipo en Colono*. 3a. reimp. Trad. y notas de Assela Alamillo. Introd. de José Lasso de la Vega. Madrid, Gredos, 1998.
SOLINO, *Colección de hechos memorables o el erudito*. Introd., trad. y notas de Francisco J. Fernández Nieto. Madrid, Gredos.
TRIFIODORO, *La toma de Ilión* en Licofrón, *Alejandra*. Introd., trad. y notas de Manuel y Emilio Fernández Galiano. Madrid, Gredos, 1987.
VALERIO FLACO, *Las argonáuticas*. Ed. de Santiago López Moreda. Madrid, Akal, 1996.
VIRGILIO, "El mosquito", en *Bucólicas, Geórgicas, Apéndice Virgiliano*. Trad. de Tomás de la Ascensión Recio García y Arturo Soler Ruiz. Madrid, Gredos, 1990.

LITERATURA GENERAL

ALLCHIN, Douglas, "Monsters & Marvels: How Do We Interpret the 'Preternatural'?", en *The American Biology Teacher*. NABT, vol. 69, núm. 9, 2007, pp. 566-568.
BEEKES, Robert y Lucien van Beek, *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden, Brill, 2010, 2 vols.

BERMEJO BARRERA, José Carlos y Fátima Díez Platas, *Lecturas del mito griego*. Madrid, Akal, 2002.
BERNABÉ, Alberto, *Dioses y héroes y orígenes del mundo*. Madrid, Abada, 2008.
BIEDERMANN, Hans, *Diccionario de símbolos con más de 600 ilustraciones*. Trad. de Juan Godo Costa. Barcelona, Paidós, 1989.
BRASEY, Édouard, *Sirenas y ondinas. El universo feérico III*. Trad. de Esteve Serra. Mallorca, Morgana, 2001.
BRIGGS, Katherine, *Diccionario de las Hadas*. Trad. de Steve Serra. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 2003.
BURKERT, Walter, *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos*. Trad. de Luis Andrés Bredlow. Barcelona, Acantilado, 2011, 210 pp. (Acantilado, 234)
BUXTON, Richard, "Wolves and Werewolves in Greek Thought", en Jan Bremmer, *Interpretations of Greek Mythology*. Nueva York, Routledge, 1990, pp. 60-79.
CALAME, C., *Eros en la Antigua Grecia*. Trad. de Estrella Pérez Rodríguez. Madrid, Akal, 2002.
CALDWELL, Richard, *The Origins of the Gods. A Psycoanalytic Study of Greel Theogonic Myth*. Nueva York/ Oxford, Oxford University Press, 1989.
CARNEY, Elizabeth, *Olympias. Mother of Alexander the Great*. Nueva York, Routledge, 2006.
CARPENTER, Thomas H., *Arte y mito en la Antigua Grecia*. Trad. de Álvaro Cifuentes Tenorio. Barcelona, Destino, 2000.
CASARES, Julio, *Diccionario ideológico de la lengua española. Desde la idea a la palabra; desde la palabra a la idea*. 2ª ed. Barcelona, Gustavo Gili, 1959.
CHANTRAINE, Pierre, *Dictionaire Étymologique de la Lange Grecque. Histoire des mots*. París, Éditions Klincksiek, 1968.
CHASSANG, A. *Nouveau Grec-Francaise*. París, Garnier Fréres, 1879.
CHEVALIER, Jean y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*. Trad. Manuel Silvar y Arturo Rodríguez. Barcelona, Herder, 2003.
CIRLOT, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*. Barcelona, Siruela, 1997.

CONTI, Natale, *Mitología*. Trad. introd., y notas de Rosa Ma. Iglesias Montiel y Ma. Consuelo Álvarez Morán. Murcia, Universidad de Murcia, 2006.

CODERCH, Juan, *Diccionario Español-Griego*. Madrid, Ediciones Clásicas, 1997.

COROMINAS, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid, Gredos, 1967.

CURIEL RAMÍREZ DEL PRADO, Alejandro, "Las serpientes en Virgilio: escamas de papiro y veneno de tinta", en *Nova Tellus*, núm. 21-1. México, IIF, UNAM, 2003, pp. 81-103.

DÍEZ DE VELASCO, Francisco, *Lenguajes de la Religión. Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia Antigua*. Madrid, Trotta, 1998. (Colección Paradigmas, Biblioteca de Ciencias de las Religiones, 80)

DUBOIS, Page *Centaurs and Amazons. Women and Pre-History of the Great Chain of Being*. Michigan, The University of Michigan Press, 1999.

DUMÉZIL, George, *El destino del guerrero, aspectos míticos de la función guerrera entre los indoeuropeos*. Trad. de Juan Almela. México, Siglo XXI 1990.

EASON, Cassandra, *Fabulous Creatures, Mythical Monsters and Animal Power Symbols. A Handbook*. Westport, Connecticut, Greenwood Press, 2008.

FINKELBERG, Margaret, *Greek and Pre-Greeks. Aegean Prehistory and Greek Heroic Traditions*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

FONTEROSE, Joseph, *Python. Estudio del mito délfico y sus orígenes*. Trad. de María Tabuyo y Agustín López. Madrid, Sexto Piso, 2011.

GEBHARDT, Víctor, *Los dioses de Grecia y Roma*. México, Nacional, 1958.

GOULD, Charles B. A., *Mythical Monsters*. Landsville, Arment Biological Press, 2000.

GOW, A. S. F. y A. F. Scholfield, eds., *Nicander. The Poems and Poetical Fragments*. Cambridge, Cambridge University Press, 1953.

GRAVES, Robert, *Greek Myths*. Ediburgo, Penguin Boock, 1962, 2 vols.

GRIMAL, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*. Trad. Pedro Pericay. Barcelona, Paidós, 1981.

GRIMASSI, Raven, *Encyclopedia of Wicca & Witchcraft*. St. Paul, Minessota, Llewellyn, 2002.
GUILLÉN, José, *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos III. Religión y ejército*. Salamanca, Sígueme, 1994, 3 vols.
HUS, Alain, *Los etruscos*. Trad. de Joaquín Gutiérrez Heras. México, FCE 1987.
IZZI, Máximo, *Diccionario ilustrado de los monstruos. Ángeles, diablos, ogros, dragones, sirenas y otras criaturas del imaginario*. Trad. Marcel-lí Salat y Borja Folch. Mallorca, Alejandría, 2000.
KEARNEY, Richard, *Strangers, Gods and Monsters*. Nueva York, Routledge, 2003.
KERENYI, Karl, *Los dioses de los griegos*. Trad. de Jaime López-Sanz. Caracas, Monte Avila, 1997.
KERENYI, Karl, *Los héroes griegos*. Trad. de Cristina Serna, pról. de Jaume Pórtulas. Girona, Atalanta, 2009.
KIRK, Geoffrey, *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Trad. de Teófilo de Loyola. Barcelona, Paidós, 1985.
La lírica arcaica (poemas corales y monódicos 700-300 a. de C.). Trad. de Francisco Rodríguez Adrados. Madrid, Gredos, 1986.
LAMB, D. S., "Mythical Monsters", en *American Anthropology*, New Series, vol. 2, núm. 2. American Anthropological Association, 1900, pp. 277-291.
LAMPE, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, The Clarendon Press, 1961.
LEEMING, David, *From Olympus to Camelot. The world of European Mythology*. Oxford, Oxford University Press, 2003.
LEEMING, David, *The Creation Myths of the World. An Encyclopedia*. Santa Barbara, ABC/Clio, 2010.
LEWIS, Charlton y Charles Short, *A Latin Dictionary*. Oxford, The Clarendon Press, 1958.
LIDDELL, Henry G. y R. Scott, *A Greek-English Lexicon with a Revised Supplement*. Oxford, Nueva York, Clarendon Press, 1996.
LÓPEZ EIRE, Antonio y Ma. del Henar Velasco López, *La mitología griega: lenguaje de dioses y hombres*. Madrid, Arco, 2012.

MARTÍNEZ NIETO, Roxana, *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcmán, Ferécides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*. Madrid, Trotta, 2000.

MAYOR, Adrienne, *El secreto de las ánforas. Lo que los griegos y los romanos sabían de la prehistoria*. Trad. Ricard Martínez i Muntada. Barcelona, Grijalbo, 2002.

MELAS, Evi, ed., *Temples and Sanctuaries of Ancient Greece*. Londres, Thames and Hudson, 1970.

MORFORD, Mark P. O. y Robert J. Lenardon, *Classical Mythology*. Oxford, Oxford University Press, 2003.

MURRAY, Margaret A., *El dios de los brujos*. Trad. de Juan José Utrilla. México, FCE, 1986.

OGDEN, Daniel, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook*. Oxford, Oxford University Press, 2002.

OSBORNE, Robin, *La formación de Grecia, 1200-479 a. C.* Trad. de Teófilo de Loyola. Barcelona, Crítica, 1998, 464 pp. (Crítica/Arqueología. Serie Historia de las Civilizaciones Clásicas)

PARKER, Robert, "Myths of Early Athens", en Jan Bremmer, *Interpretations of Greek Mythology*. Nueva York, Routledge, 1990.

PENGLASE, Charles, *Greek Myths and Mesopotamia. Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*. Nueva York, Routledge, 1997.

PEREA, Sabino, *El sexo divino. Dioses hermafroditas, bisexuales y trasvestidos en la Antigüedad clásica*. Madrid, Aldebarán, 1999.

REAL, Carlos Alonso del, *Realidad y leyenda de las amazonas*. Madrid, Espasa-Calpe, 1967.

RONAN, Stephen, ed., *The Goddess Hekate. Studies in Ancient Pagan and Christian Religion and Philosophy*, vol. I. Hastings, Chtonios Books, 1992.

ROMER, F. E., *Pomponius Mela's Description of the World*. Michigan, Ann Harbor The University of Michigan Press, 1998.

ROSCHER, W. H., ed., *Ausfürhrlices Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*. Leipzig, Teubner, 1884-1890.

RUIZ DE ELVIRA, Antonio, *Mitología clásica*. Madrid, Gredos, 1982.

SÁNCHEZ BARRAGÁN, E. Gabriel, *Degustando la eternidad. La ambrosia, la oliva y la Diosa*. México, FFL, UNAM / Conacyt, 2008.
SCOTT, Niall, ed., *Monsters and the Monstruous. Myths and Metaphors of Enduring Evil*. Nueva York, Rodopi, 2007.
STOTHERS, Richard B., "Ancient Scientific Basis of the 'Great Serpent' form Historical Evidence", en *Isis*, vol. 95, núm. 2, 2004. Chicago, The University of Chicago Press, pp. 220-238.
STRAUSS-CLAY, Jenny, "The Generation of Monsters in Hesiod", en *Classical Philology*, vol. 88, núm. 2, 1993. Chicago, The University of Chicago Press, pp. 105-116.
VAAN, Michiel de, *Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series*. Leiden, Brill, 2008.
VERMEULE, Emily, *La muerte en la poesía y en el arte de Grecia*. Trad. José L. Melena. México, FCE, 1984.
VERNANT, Jean-Pierre, *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*. Trad. de Daniel Zadunaisky. Barcelona, Gedisa, 2001.
WEST, David Reid, *Some cults of Greek Goddesses and Female Daemons of Oriental Origin especially in relation to the mythology of goddess and daemon in the Semitic world*. Escocia, 1990. Tesis. Glasgow University.
WITTKOWER, Rudolf, "Marvels of the East. A Study in the History of Monsters", en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 5, 1942. Chicago, The University of Chicago Press, pp. 159-197.

ÍNDICE

PRÓLOGO 9

EL MIEDO A LO DESCONOCIDO 15
En los linderos de la existencia 15
La deformación de lo ajeno: el monstruo 20
Del folclor a la historia 22

MITOLOGÍA CLÁSICA E IMAGINACIÓN OCCIDENTAL 31
El ser humano y la fantasía 31
Grecia, Etruria y Roma, la herencia de Occidente 39

LA EXTRAÑA OBSESIÓN CON LA SERPIENTE 61
Serpientes de tierra, serpientes de mar 61
Los seres serpentiformes en la mitología griega 68
Ctónicos y autóctonos 68
Seres primigenios y custodios de lo maravilloso 89
Una peligrosa feminidad ofidia: Gorgonas y Medusa 156
Mutando la piel de la serpiente 186
Un miedo ancestral 186
La mujer y la serpiente: misoginia y antigua religión 187

MÁS ALLÁ DE LA CIVILIZACIÓN 191
En la umbría soledad del bosque 192
La monstruosa belleza del mar 278
Pueblos de lo fantástico 327
Gigantes y enanos 327
En los límites de lo verosímil 401
A manera de conclusión 430

BIBLIOGRAFÍA 435
Textos y traducciones 435
Traducciones 453
Literatura general 457

De lo extraordinario a lo monstruoso, seres fantásticos de la mitología griega, de E. Gabriel Sánchez Barragán, editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de producir en el mes de diciembre de 2025. El diseño de los forros e interiores fueron realizados por Alejandra Torales M., con colaboración de Daniela Macías Galván. La formación estuvo a cargo de Óscar Ramírez Martínez. Cuidó la edición Juan Carlos H. Vera.

Ekató, serie coordinada por Frances Rodríguez Van Gort, Roberto de Jesús Villamil Pérez, Federico José Saracho López y Juan Carlos H. Vera.

EKATÓ

9 786075 878980

CIEN AÑOS
FILOSOFÍA Y
LETRAS · UNAM